



د. محمّد النّوي

النّبوة والشعر

د. محمد النوي

النَّبوة والشعر



الكاتب: د. محمد النوي
عنوان الكتاب: التوبة والشعر

تنضيد: سعيد البقاعي
تصميم الغلاف: الشاعر محمد النبهان

ر.د.م.ك: 8-151-24-9938-978
الطبعة الأولى: 2021

جميع الحقوق محفوظة للناسر ©



مسكيليانى للنشر والتوزيع
15 نهج أنقلترا تونس- تونس العاصمة
الهاتف: 21512226 (+216) أو 93794788 (+216)
الإيميل: masciliana_editions@yahoo.com

المحتوى

مدخل	15
------------	----

الباب الأول

القرآن والشعر وجوه التشابه

الفصل الأول: في العلاقة من خارج النص	23
1. الصلة بالمفارق	23
2. الأعراض	35
3. الأداء	46
الفصل الثاني: في العلاقة من داخل النص	63
1. الإعجاز	63
2. الصيغ الجاهزة	80
3. الإيقاع	101
خاتمة الباب الأول	121

الباب الثاني

القرآن والشعر: وجوه التمايز

131	الفصل الأول: السّلمة.....
134	1. الحرب.....
137	2. المال.....
141	الفصل الثاني: الكتاب(ة).....
141	1. تأسيس المصحف.....
150	2. حملة المصحف.....
163	الفصل الثالث: الأئمة.....
163	1. التعميم القرآني والتخصيص الشعري.....
167	2. تأسيس الأمة العربيّة.....
179	خاتمة الباب الثاني.....

الباب الثالث

النبيّ والشعراء

183	الفصل الأول: في العلاقة بالشّعراء.....
183	1. النبيّ وثقافته الشعريّة.....
190	2. في الحاجة إلى الشعراء.....
195	3. الشعراء الموالون.....

205.....	4 . الشعراء المعارضون.....
217.....	الفصل الثاني: حسان بن ثابت
219.....	1 . النّبيّ والشّاعر: الاختيار.....
228.....	2 . إشكاليات أسلمة الشعر.....
245.....	خاتمة الباب الثالث
247.....	نتائج البحث.....
249.....	قائمة المصادر والمراجع

إلى بهاء وريما

إهداء شكر

أشكر الأساتذة الأجلاء الذين راجعوا هذا العمل: حمادي
المسعودي ومهدي المقدود ومنصف الوهايي ومحمد الصالح
بوعمراني وفرج الغضاب.

تصاير

«لو لم يكتب عثمان المصاحف لطفق الناس يقرؤون الشعر».

ابن أبي داود: كتاب المصاحف، ص 13.

مدخل

رغم تداخل الأدوار بين النبيّ والشاعر قديما، ورغم أنّ بعض النصوص الدينية قد صيغت صياغة شعرية، فإنّ المؤسسة الدينية الرسمية قد سعت دوما إلى التّأني بالنبوّة عن الشّعر، وإلى تحريم أداء النّصّ الدينيّ أداء شعريّا. وليس هذا الأمر خاصّا بالثقافة الإسلامية وحدها، بل إنّ الثقافة اليهودية مثلا قد وضعت بين العهد القديم -على كثرة المقاطع «الشعرية» والمقاطع المادحة للشّعر والغناء فيه- وبين الشّعر والغناء حدودا لا ينبغي تخطّيها⁽¹⁾. ويقف الناظر في الثقافة العربية الإسلامية على أمر طريف يتمثّل في استمرار الشّعر والقرآن -رغم تنازعهما أمر الريادة في البدء- نصّين أثّرين عند العربيّ المسلم مؤثّرين في وجدانه وسلوكه، ويتمثّل كذلك في استمرار الحوار بينهما إلى اليوم.

يحضر هذا الحوار المستمرّ بين القرآن والشّعر في المدوّنة الشعرية العربية قديمها وحديثها، وهو حوار يتأرجح بين الاستشهاد بالقرآن حيناً، وبين إلغاء الحدود بين

(1) راجع:

Kugel (J.L): Poets and Prophets: An overview, pp1-25, in Kugel (J. L): poetry and prophecy, Cornell University Press. Ithaca and London 1990.

وحول حضور الشّعر في العهد القديم راجع مثلا حزقيال 32/33، وصموئيل الأوّل 10/5-6 والعدد 17/21.

الآية القرآنية والبيت الشعري حيناً آخر⁽¹⁾، وبين استثمار التثنية القرآنية لبناء كون شعري جديد⁽²⁾. وهو حوار حاضر أيضاً بكثافة في المدونة العربية المعنوية بالأدب ونقده، وبالقرآن وتفسيره. فقد ظلّ الشعر مرجعاً صريحاً في دراسة القرآن، سواء تعلّق الأمر بشرح مبهمه أو بمعالجة تركيبه أو بتسوية شذوذه اللغوي أو بتفكيك صوره وتقريب مجازاته، وظلّ الشعر كذلك الفنّ الذي يستحضره علماء البلاغة والكلام لبيان تفوق القرآن عليه تأسيساً لمقالة الإعجاز البياني القرآني.

والحقيقة أنّ هذا الحوار قد استهلّه القرآن. فقد تناول النصّ القرآني ثنائية النبوة والشعر في مقاطع كثيرة، هي:

- ﴿يَلْهَوْا أَصْغَاتٍ أَخْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ﴾ (الأنبياء 5/21).

- ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ (يس 36/69).

- ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ أمّ يقولون شاعرٌ نَرَبُّصْ بِهِ رَبِّبُ الْمُتُونِ﴾ (الطور 52/29-30).

- ﴿وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَا تُدْكِرُونَ﴾ تَنْزِيلُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة 69/40-42).

- ﴿هَلْ أَتَيْتُمُ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلَ الشَّيْطَانُ﴾ تَنْزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٍ﴾ يُلْقُونَ السَّعْجَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ إِلَّا الَّذِينَ عَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ غَلِيلِهِمْ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء 221-227).

(1) محمد النوي: الشاهد القرآني في الشعر العربي القديم، ضمن ندوة الشاهد في الخطاب، زينب للنشر وكنية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، ط1، 2019، ص ص 424-438.

(2) حياة بخاري: النبوة من القرآن إلى الشعر، إعادة ترتيب العالم رمزا، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019.

صحيح أن معارضي محمد قد وسموا النبوة المحمدية بالشعر والسحر وبالكهانة وبالجنون⁽¹⁾، إلا أن الـوسم بالشعر بدا لنا غالباً لسببين: أولهما أن سور الفترة المكية الثانية⁽²⁾ (الشعراء 26، يس 36، الأنبياء 21) احتفظت -من تلك «التهم» - بـ«تهمة» الشعر، وهي سور الفترة التي اشتد فيها العداء وترسخ. وثانيهما أن معارضيها عاملوه بوصفه شاعراً فأغروا به شعراءهم الذين ردّوا على مقالته شعراً⁽³⁾.

ولعلّه من الطّريف أيضاً أن يلاحظ الباحث أن التداخل بين النبوة والشعر قد استهلّه شعراء الجاهلية حين طلب بعضهم النبوة بالشعر شأن أمية بن أبي الصلت الثقفي (ت8هـ؟)⁽⁴⁾، وطلحة بن خويلد الأسدي (ت21هـ)⁽⁵⁾. وقد استمرّ طلب النبوة بالشعر في تاريخ الثقافة العربيّة فهفا إلى ذلك أبو الطيب المتنبي (ت354هـ) مثلاً⁽⁶⁾، ولم يجد شعراء معاصرون كثر بداً من وصف أنفسهم بأنبياء العصر، وفي عدّ أنفسهم أنبياء مجهولين⁽⁷⁾. ولعلّ قدرة الشعراء على الرؤيا، وعلى اختراق عالم الظواهر للتفاد إلى أسرار الوجود، وإلى الكليات، وإلى ما بين عناصر الكون من

(1) الطور 52/29، الحاقة 69/41-42، الصافات 37/36، الشعراء 26/224، يس 36/69، الأنبياء 5/21.

(2) انظر ترتيب السور المكية ترتيباً تاريخياً ضمن هشام جعيط: تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007، ص185-194.

(3) ابن هشام (عبد الملك): السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2000، ج1، ص264.

(4) انظر حول علاقة أمية بالنبوة جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص382-384. ويذهب المفسرون إلى أن الآية: ﴿وَأَنزَلْ عَلَيْنَهُم نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ فَاَتَيْنَاهُ مِنهَا فَأَنبَأَهُ أَنَّهُ بِمَا كَانُوا مِنَ الْفَٰرِقِينَ﴾ (الأعراف 175/7) قد تكون نزلت في أمية بن أبي الصلت الثقفي، راجع الطبري (محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001، ج9، ص144.

(5) انظر حول علاقة طلحة (طليعة) بن خويلد الأسدي بالنبوة: إحسان صدقي العمدة: أدياء النبوة في صدر الإسلام، طليعة بن خويلد الأسدي، مجلة دراسات تاريخية، ع31، دمشق، 1989، ص ص123-152.

(6) راجع:

Heinrichs (Wolfhart): the meaning of Mutanabbi. in Kugel (J. L.): poetry and prophecy, pp 120-139.

(7) نستوحي قصيدة «النبي المجهول» للشابي، راجع: أبو القاسم الشابي: الديوان، ضبط وشرح محمد نبيل طريفي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2002، ص107. وجاء عن الشاعر محمد الصغير أولاد احمد قوله: «ألا يمكن القول إنّي نبي»، ديوان مسودة وطن، الدار العربية للكتاب، تونس، 2015، ص150.

علاقات تذهل عنها مدارك غير الشعراء قد دفعت إلى تصنيفهم إلى جانب الأنبياء والكهنة والمُلمَّهين عموماً⁽¹⁾. وقد يبا قال عروة بن الورد: (الطويل)

وقلب جلاً عنه الشكوك فإن نَشَأَ يُخَيْرِكَ ظَهَرُ الْغَيْبِ مَا أَنْتَ فَاعِلٌ⁽²⁾

إنَّ العلاقة بين النبوة المحمدية والشعر في محضنها الجاهلي-الإسلامي لم تحظ بدراسة شاملة في ما أطلعنا عليه. وجلة ما يظفر به الباحث إمّا دراسات لا تعبر الجانب التاريخي وبيئة الظاهرتين اهتماماً فتعمد إلى المقارنة بين القرآن والشعر مطلقاً أو إلى المقارنة بين القرآن وشعر القرون اللاحقة، وإمّا دراسات تعمد إلى التمجيد فتجعل نصب عينها البحث عن تفوق القرآن على الشعر بإصدار «أحكام ارتسامية تمجيدية فضفاضة برهانها وجدائي وليس موضوعياً»⁽³⁾، وما أكثر هذا الضرب من الدراسات؟ وإمّا دراسات جزئية تتعلق بظاهرة واحدة من وجوه التشابه أو وجوه الاختلاف أو بمقطع من القرآن أو بشاعر واحد من معاصري محمد، وإمّا دراسات اهتمت بمصادر القرآن من الشعر الجاهلي، وعوّلت على تشابه المضامين أساساً دون أن تنتبه إلى أن مفهوم السُرقة الأدبية مفهوم لا يمكن تطبيقه على الثقافات الشفاهية، ودون أن تنتبه إلى أن التشابه والاختلاف بين القرآن والشعر يتجاوز مسألة المضامين، وإلى أن وقوع الحافر على الحافر لا يجعل النبي شاعراً ولا الشاعر نبياً. وعموماً، فإننا سنشير إلى هذه الدراسات -سواء كنّا متفقيين معها أو مختلفين- في مواطن البحث المختلفة.

لقد التزمنا في دراستنا هذه بالشروط التالية:

-أولاً: النظر إلى النبوة والشعر في محضنها الجاهلي-الإسلامي، أي زمن الدعوة المحمدية وقبلها، سعياً إلى محاولة فهم أسباب وسم النبي بالشاعر من قبل

(1) راجع رحيم عبد علي فرحان الغريباوي: النبوة في الشعر العربي الحديث، دراسة ظاهراتية، ط1، 2012، الفصل الأول: فلسفة النبوة الشعرية، ص ص 12-34.

(2) عروة بن الورد: الديوان، تحقيق أساء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص 98.

(3) الجطللاوي (الهادي): مباشرة النص الشعري عند الإعجازيين، ضمن مجلة موارد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، ع2، 1997، ص 25.

معارضيه، وسعيا كذلك إلى الوقوف على الردّ النبويّ للتخلص من زمرة الشعراء التي حُشر فيها. ومن ثمّ فإنّ مقالات القدماء في التمييز بين النبيّ والشاعر لا تهمّنا كثيرا في هذا السياق بما أنّها مقالات قد صدرت عمّا تحصل طيلة أكثر من قرنين من الزّمان من مفاهيم ثقافيّة وبلاغيّة لم تكن بمنأى عن تأثير السّلطة الدّينيّة الإسلاميّة.

- ثانيا: النّظر إلى النّبوة المحمدية والشعر من جهة الشّكل لا من جهة المضامين النّصيّة. إنّ مواطن اهتمامنا في دراسة الظّاهرتين ستحوم حول أساليب الإنتاج والتلقّي والنشر بالنسبة إلى النّصّين، وحول خصائص السّلوك والوظيفة بالنسبة إلى النبيّ والشاعر. ومن ثمّ فإنّنا لن نعتني في هذه الدراسة بتتبّع محتوى النّصوص النّبويّة والشّعريّة من أجل مقارنتها، لأنّها بالنسبة إلى الشعر خصوصا، مضامين قد راعت فيها الذّاكرة الناقلة حتّى عصر التدوين الحدّث القرآنيّ. كما أنّنا لن نعتني بتتبّع ضروب التّفنّن في القول في هذا النّصّ أو ذاك من أجل تحليل مواطن الاتّفاق أو الاختلاف في إجراء التشبيهات والاستعارات والكنائيات والجناسات وغير ذلك، فقد نهض غيرنا بهذا الضّرب من البحث⁽¹⁾، ناهيك عن أنّ فنون القول هذه لا تقتصر على الشعر ولا على القرآن وإنّما تتجاوزهما إلى كلّ ضروب القول الأخرى. وفي مقابل ذلك فإنّنا سنهتمّ بالخطاب الواصف في النّصّين: بالشعر على القرآن وبالقرآن على القرآن، وسنهتمّ كذلك بجوهر القرآن والشعر: الإيقاع.

- ثالثا: التزام نهج المقارنة بين الظّاهرتين، وهي مقارنة ضمنيّة أحيانا إذا كان أمر النّقطة المدروسة شائعا متّفقا حوله بين الدّارسين، وهي مقارنة صريحة في أغلب الأحيان تعتمد على النّصوص القرآنيّة والأبيات الشعريّة، كما تعتمد على أخبار النبيّ والشعراء.

(1) المليشي (منيرة بن الشيخ): القرآن والشعر، دراسة في خصائص الأسلوب، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمّقة، كلّية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، نسخة مرقونة، 2007.

-رابعاً: الاستفادة من مكتسبات المناهج الحديثة على تنوعها، مع التركيز على مقولات النظرية الشفاهية في تفهم الثقافات القديمة. وهذه الاستفادة ليست في تطبيق مقولات هذه المناهج على النصين القرآني والشعري فحسب، وإنما في نقد الأخبار التي أحاطت بالنبي والشعراء، وفي ترجيح بعضها ورد بعضها الآخر معولين على الممكنين: العمراني والعقلي، ومعولين على الميل إلى تصديق الأخبار التي تجدد ضد التيار الجارف الذي سارت فيه الثقافة الإسلامية، تيار الفصل التام بين القرآن والشعر، وليس ذلك رغبة منّا في مناكفة هذا التيار وإنما لإيماننا أنّ الجبر المرغوب عنه لم يصمد إلّا لأنه يصور جزءاً من الحقيقة التاريخية التي تحاول العقائد السائدة طمسها.

الباب الأول

القرآن والشعر وجوه التشابه

الفصل الأول

في العلاقة من خارج النصّ

1. الصّلة بالمفارق

لقد استقام عند علماء الإسلام قديما وحديثا الفرق بين النبوّة والشعر، وذلك بنسبة وحي النبيّ إلى الملائكة، ونسبة وحي الشاعر إلى الشياطين أو الجن⁽¹⁾. لكن هذا التمييز إسلامي صرف، لم يُرْجُ بين أهل الملة إلا بعد أن مكّنت النبوّة الإسلامية نفسها. فلا فرق عند المتقبّلين الأوائل بين أن يسمّي النبيّ صاحبه ملكا أو أن يسمّيه الجاهليّون تابعا أو صاحباً أو رثياً أو شيطاناً أو جنّاً. ويحتاج هذا القول في رأينا إلى شرح.

رغم أنّ النصوص التي وصلتنا عن الجاهليّة خالية من استعمال لفظ «الملائكة»، ورغم الاضطراب في ترجيح اشتقاق هذا اللفظ⁽²⁾، فإنّ أهل الجاهليّة كانوا يعتقدون في وجود الملائكة. ويبدو من خلال القرآن أنّهم عدّوا الملائكة كائنات علويّة من

(1) راجع الشعراء 26/221-223 وتفسير هذه الآيات ضمن الطبري (محمّد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربيّ، ط 1، 2001، ج 19، ص 144-147، وبالنسبة للمُحدثين، راجع نفيذ كرماني: بلاغة النور، جماليّات النصّ القرآنيّ، تعريب محمّد أحمد منصور وعمود محمّد حجاج وأحمد معوض ومحمّد يوسف وكاميران حجاج، منشورات الجمل، بغداد-بيروت، ط 1، 2008، ص 461 - 469.

(2) ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب: مادة (ل. م. ك)، كذلك:

Macdonald (D.B): art: Malā'ika, dans EI2 (Encyclopédie de l'Islam, 2^{ème} édition), t VI . pp200-203.

جنس الإناث⁽¹⁾، وعقدوا بينها وبين الله نسباً باعتبارها من بنات الله⁽²⁾. وقد نشأت الملائكة عندهم من اقتران الله بالجن⁽³⁾. وعدّ أهل الجاهلية الملائكة وسيطاً بين الله والإنسان، وطالب المشركون محمداً أن يأتي بالملائكة أو أن يُنزل معه ملكاً حتى يصدّقه⁽⁴⁾. ويبدو أن الملائكة كانت تحلّ في صورة الطير في تصوّر الجاهليين⁽⁵⁾.

أمّا في ما يتعلّق بالجنّ، فقد كان الإيمان بالجنّ عقيدة راسخة لدى العرب قبل الإسلام، حتّى إنّ بعض الدارسين ذهب إلى حدّ القول إنّ العقيدة في الجنّ هي عقيدة جاهلية لم يقترضها الجاهليون عن غيرهم من الأمم، وإنّ لفظ «جن» إنّما هو لفظ عربيّ صميم لم يقترضه الجاهليون عن اللاتينية (genius)⁽⁶⁾. ولعلّ ما يؤكّد ذلك

(1) ﴿وَجَعَلُوا لِلتَّالِفَةِ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا...﴾ (الزخرف 43/19)، كذلك: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَنِنَّا الْغَالِيَةَ الْأُخْرَىٰ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْآلَتُنَّ يَدًا عِشَّةً يَوْمَئِذٍ﴾ (النجم 53/19-22).

(2) الإسراء 40/17: ﴿أَفَأَصْحَابُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ التَّالِفَةِ إِنَّا أَنْتُمْ لَنُظَلُّونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ والزخرف 43/16: ﴿أَمْ اتَّخَذَ مِنَّا نِجَالًا بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ﴾ والجنّ 3/72: ﴿وَرَأَاهُ فَتَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾.

(3) ﴿فَأَسْتَفْهِمُوا آلَ يَدِ بْنِ النَّبَاتِ وَلَهُمُ الْبُشُورُ. أَمْ خَلَقْنَا التَّالِفَةَ إِنَّا نَعْلَمُ مَا جَاهِدُونَ. أَلَا إِلَهُهُمْ مِنْ إِيكِهِمْ لَيَقُولُنَّ. وَلَهُ اللَّهُ نَافِلَةٌ لِّكَافِرِينَ. أَسْطَفَىٰ الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ. مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. أَفَلَا تَذَكَّرُونَ. أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ. فَأَنَّا بِصِحَّتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَجَعَلُوا بَنِيَّ وَنِسَاءَ الْجَنَّةِ نِسَاءً وَلَقَدْ غَلَبَ الْجَنَّةُ إِنَّهُمْ لَنُحْضَرُونَ. سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الصافات 37/149-159) كذلك الإسراء 40/17 والزخرف 43/16 والجنّ 3/72 والنجم 53/27.

(4) ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّفُصِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ﴾ (الأنعام 6/8) كذلك (هود 12/11) (الإسراء 17/95).

(5) لقد أرسل الله على أبرهة الحبشي طيراً أبابيل. انظر (الفيل 3/105) وخبر غزوة أبرهة ضمن ابن إسحاق (محمّد): المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق وتعليق محمّد حميد الله، الوقف للخدمات الخيرية، قونية - تركيا 1981، ف 41، ص ص 38-40، وجاء في شعر ابن الأسلت (تـ 1هـ): (الطويل)

فلما أتاكم نصر ذي العرش ردّهم
جنود المليك بين ساف وحاصب

وجاء فيه أيضاً: (المقارب)

فأُرْسِلَ مِنْ فَوْقِهِمْ حَاصِبًا
فَلَفَّهِمْ مِثْلَ لَفِّ الْقُسْرَمِ

الذيوان، ص 91، راجع على التوالي: أبو قيس صيفي بن الأسلت: الذيوان، دراسة وجمع وتحقيق حسن محمّد باجودة، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1391 هـ ص 69 و ص 91

(6) راجع:

Chelhod (J): les structures du sacré chez les arabes, Maisonneuve et larose. Paris 1986, p70.

أن الجذر (ج ن ن) يشتمل على معاني الاستتار والخفاء والظلام، وتلك معانٍ لائقة بمفهوم الجن⁽¹⁾.

وقد لاحظ يوسف شلحد (j.Chelhod) الالتباس في عقيدة الجاهليين بين الجن والملائكة والشياطين، وعدّ كلمة «جن» دالةً في الأصل على الأبالسة والملائكة معاً، وعلى قوى الخير وقوى الشرّ مجتمعة، ثم حدث تطوّر زكاه القرآن فكانت الشياطين قوى سفلية شريرة وكانت الملائكة قوى علوية خيرة أما الجنّ فانقسموا إلى مؤمنين وكفار، وبالتالي إلى قوى خيرة وقوى شريرة، وظلّوا يتأرجحون بين العالم العلويّ والعالم السفلي⁽²⁾. لقد انتهت الباحثة بلقيس رزقي إلى أنّ وضعية الجنّ في القرآن ظلّت مبهمه⁽³⁾، وهو أمر ناجم في رأيها عن معضلة ذات وجهين: أولها الرّغبة في تغيير بنية عالم المفارق، وثانيها الرّغبة في استيعاب الكائنات المفارقة الموروثة عن الجاهليّة في البنية الاعتقاديّة الإسلاميّة الناشئة⁽⁴⁾.

سبق أن أشرنا إلى أنّ عرب الجاهليّة قد عدّوا الملائكة بنات الله من الجنّ، ويكشف ذلك تصوّر عن إيمان الجاهليين بالجنّ. وفي القرآن إشارات إلى أنّهم كانوا يعبدون الجنّ⁽⁵⁾، ويجعلونهم شركاء لله⁽⁶⁾، وينسبون إليهم من ثَمّ القدرات الخارقة والعلم بالغيب⁽⁷⁾. ولئن تعدّدت وظائف الجنّ في معتقدات الجاهليين من إصابة

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ج.ن.ن)، كذلك قول الأعشى: (المفارب) وهالك أهلي يُجنّونه كآخَرَ في قَفَرٍ لم يُجنّ الأعشى الكبير (ميمون بن قيس): الديوان، شرح وتعليق محمّد حسين، مكتبة الآداب، مصر 1950، ص 15.

(2) انظر: Chelhod (J): les structures du sacré chez les arabes p 81, aussi Macdonald (D.B): art Djinn, dans EI2, t II, pp 560-561.

(3) بلقيس رزقي: الملائكة والجنّ والشياطين في كتب تفسير القرآن، الدار التونسية للكتاب، ط 1، 2017، ص 37 وص 96.

(4) راجع محمّد النوي: الوحي من خلال مصنّفات السيرة النبويّة قديماً وحديثاً، نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب - لبنان، ط 1، 2018، ص ص 358-371.

(5) سبأ 41/34: ﴿يَبْلُغُونَ الْجَنَّ أَصْغَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾.

(6) الأنعام 6/100: ﴿...وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجَنِّ﴾.

(7) تواصل هذا الاعتقاد في الإسلام من خلال الإشارة إلى تحفّظ الجنّ أخبار السّماء (الصافات 37/10 والجنّ

بالعلل حدّ الخبل، وتهديد الحياة حدّ القتل، ومعاشرة الإنس حدّ التزاوج، وخدمة السحرة... فإنّ الوظيفة الأساسية المنوطة بعهدتهم هي الهيمنة على الغيب⁽¹⁾.

إنّ هذه الهيمنة على الغيب جعلت الجنّ على رأس الكائنات المفارقة: الملائكة والشیاطين والتّوابع وغيرها. وجعلت هذه الكائنات -مهما كانت تسميتها- تنحدر منها. ولعلّ ذلك سبب انطلاق الجاحظ من الجنّي للحديث عن الشیطان والمارد والعفريت والعقريّ والعامر والملک... حسب مختلف الأحوال التي يكون عليها الجنّي ومختلف الوظائف التي يؤدّيها⁽²⁾. ولئن كانت الملائكة ترتدّ إلى الجنّ في عقائد الجاهليّين، فإنّ الشیاطين ترتدّ هي الأخرى إلى الجنّ. ولا تتمحّض الشیاطين في الجاهليّة للدلالة على الشرّ، وإنما تعني الجنّ أو ضربا من عتاة الجنّ. فهم «لم يفرّدوا الشیطان غالبا بهويّة مخصوصة بقدر ما نزّله ضمن عالم الجنّ الموازي لعالم الإنسان. فالحدود بين الجنّ والشیاطين لم تكن معتدّا بها عند العرب، فهم يتحدّثون عن شیطان الشّعر باسم الجنّي»⁽³⁾. وقد ذهب جواد علي إلى أنّها

9/72). راجع كذلك تفسير التّي لظاهرة الرمي بالنجوم، ضمن ابن هشام: السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج1، ص 149-150 ونسبته علم الكاهن إلى «الكلمة الحق يخطفها الجنّي فيقذفها في أذن وليّه»، ضمن صحيح مسلم، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان.

(1) راجع:

Chelhod (J): les structures du sacré chez les arabes. pp 76-77.

كذلك بلقيس رزيقي: الملائكة والجنّ والشیاطين في كتب تفسير القرآن، ص 543-545. ويبدو لنا أنّ العرب ميّزت بين الجنّي والخابل بدليل قول أوس بن حجر يصف موضعا في ديار بني نعيم: (الطويل)
تبدّل حالا بعد حال عهدته
تساوح جنّان بهنّ وخبّل
أوس بن حجر: الديوان، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم، الجامعة الأمريكية، بيروت، ط3، 1980 ص 94.
وقول حاتم الطائي: (البيط)

ولا تسقولي لسمال كنت أهلكه
مهلا، وإن كنت أعطي الجنّ والخيلا

ضمن ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): الشّعر والشّعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1958، ج1، ص 238.

(2) الجاحظ: الحيوان، دار إحياء التراث العربي، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط3، 1969، ج6، ص 190. انظر قوله: «وإذا طهر فهو ملك» مما يعني عدم الفصل بين الجنّي والملک. ومما يدلّ على عدم فصلهم بين الجنّي والشیطان إطلاق الاسمين على الحيات، انظر طرفة بن العبد: الديوان، شرح الأعلام الشتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقّال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ودائرة الثقافة والفنون، البحرين، ط2، 2000، ص 159.

(3) ثامر الغزي: كاريزما الشیطان، بحث في تمثّل الإنسان لأصل الشّر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة،

تعني الرثي والتابع⁽¹⁾. وصفوة القول إنّ العرب لم يعرفوا الشيطان بوصفه إبليس قبل الإسلام وإنما عرفوه بوصفه تسمية بديلة من تسميات الجنّ. ولعلّ هذا ما يفسّر تسمية العرب لأبنائهم باسم «شيطان»، من ذلك شيطان بن الحكم بن جاهمة الغنويّ الذي ذكره طفيل الغنويّ في شعره⁽²⁾، وعمارة بن حزم بن شيطان الذي ترجم له ابن حجر⁽³⁾، وشيطان بن قنّان جدّ الشاعر خفاف بن ندبة، والحارث بن فروة بن الشيطان، وقيس بن سلمة بن الشيطان بن الحارث⁽⁴⁾.

إنّ عالم القوى المفارقة في الجاهليّة ليس هو نفسه في الإسلام. بل يمكن القول إنّ الإسلام قد أجرى تحويراً كبيراً على هذا العالم وذلك بخلع الجنّ من عالم السّماء، وقطع الصّلة بينه وبين الملائكة، واستحدث مفهوم جديد للشيطان وإفراذه بهويّة جديدة وبوظيفة الشرّ الخالص⁽⁵⁾.

إنّ الغاية من العودة إلى وضعيّة المفارق على عهد النّبّيّ وقبله هي أن نفهم دلالة وصف الجاهليّين النّبّيّ بالشاعر، ذلك أنّ مصدر القول الصادر عن الشّاعر هو الجنّ والشياطين بما تمثّله من قداسة وعلم عند الجاهليّين، وليس عالم الشّياطين والجنّ المنحطّة منزلتهم في الإسلام. ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن يكون شيطان الشعراء كائناً مفارقاً متمحّضاً للشرّ وقد جاءهم الشّعر بالحكمة وبالرّثاء وبشتّى

2012، ص 162.

(1) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1955، ج 5، ص 310. انظر كذلك:

Chelhod (J): Les structures du sacré chez les arabes, P 86.

(2) طفيل الغنوي: الديوان، شرح الأصمعي، تحقيق حسان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997، ص 68.

(3) المسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): الإصابة في تمييز الصحابة، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمّد معوض، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1995، ج 4، ص 476.

(4) ابن سعد (محمّد): الطبقات الكبير، تحقيق علي محمّد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 2001، ج 5 ص 146 و ج 6 ص 248 و 265. ويضيف ابن سعد: «وإنما تسمّى العرب الشيطان لجلاله»، ج 6، ص 248.

(5) راجع محمّد النوي: الوحي من خلال مصنفات السيرة النبويّة قديماً وحديثاً، الفصل الأول من الباب الثالث: في العلاقة بين محمّد والمفارق، ص ص 323-370.

المقاصد الخيرة. ومن ثم حاز الشاعر العلم⁽¹⁾، ووهب معرفة ما ستر عن العامة، وشعر بما لا يشعر به غيره⁽²⁾. ولئن خصص القدماء والمحدثون فصولاً للحديث عن شياطين الشعراء الجاهليين⁽³⁾، فإننا نلاحظ أن الشعراء قبل الإسلام لم يستخدموا لفظ الشيطان في الإشارة إلى هذا المفارق وإنما استخدموا غالباً اسم الصّاحب أو الجنيّ أو الملاك أو سمّوه باسمه الخاص. يظهر ذلك من خلال قول الأعشى: (الطويل)

حَبَانِي أَخِي الْجَنِّيَّ نَفْسِي فِدَاؤُهُ بِأَفِيحِ جِيَّاشِ الْعَشِيَّاتِ خَضُرِمِ⁽⁴⁾

وقوله: (الطويل)

وَمَا كُنْتُ ذَا شَعْرٍ وَلَكِنْ حِسْبَتِي إِذَا مَسَحَلٌ يَبْرِي لِي الْقَوْلُ أَنْطَقُ
شَرِيكَانِي فِي مَا بَيْنَنَا مِنْ مَوَدَّةٍ صَفِيَّانِ إِنْ سِيَّ وَجَنَ مَوْفَقُ
يَقُولُ فَلَا أَعْيَى بِقَوْلٍ يَقُولُهُ كَفَانِي لَا عِيٍّ وَلَا هُوَ أَخْرَقُ⁽⁵⁾

(1) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة (ش.ع.ر)، كذلك أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، ص55-56.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ش.ع.ر). ويشير أحمد أمين إلى العلاقة بين شعر و«شعر» بمعنى الترتيلة أو التسيحة المقدسة في العبرية (أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969، ص150) ويذهب بعض الدارسين إلى عقد صلة بين الكلام الموقع (التجمع) وأشكال التدين قديماً، انظر: T Fahd: art Sadjic, dans EI2, t VIII, pp753-754.

كذلك: توفيق فهد: الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة ورندة بعث، مراجعة توفيق فهد، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، دت، ص123. بل يذهب بعضهم إلى عقد صلة بين الكلام والتدين، انظر كاسير (أرنست): اللغة والأسطورة، تعريب سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث-كلمة، ط1، 2009.

(3) راجع مثلاً: الجاحظ: الحيوان، ج6، ص225-231، كذلك محمد عجينة: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلائلها، دار محمد علي-صفافس، ودار الفارابي-بيروت، 2005، ص391-392، كذلك جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص118-122، كذلك عبد الرزاق حيدة: شياطين الشعراء، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة 1956، كذلك عبد الله سالم المعطاني: قضية شياطين الشعراء وأثرها في النقد العربي، مجلة فصول، مج10 ع1 و2، يوليو 1991، ص13-23.

(4) الأعشى: الديوان، ص125

(5) الأعشى: الديوان، ص221، وقد ذكر صاحبه ص125 (الطويل):

دعوت خليلي مسحلاً ودعوا له جهنّم جدعا للهمجين المنتم
كذلك القرشي (أبو زيد): جهرة أشعار العرب، دار المسيرة، بيروت، دت، ص24.

وقال سويد بن أبي كاهل الشكري: (الرمْل)

وَأَتَانِي صَاحِبٌ ذُو غِيَبٍ زَفَيَانٌ عِنْدَ إِنْفَاذِ الْقِرْعِ
قَالَ لَيْتَكَ وَمَا اسْتَصْرَخْتُهُ حَاقِرًا لِلنَّاسِ قَوَالُ الْقَذَعِ⁽¹⁾

وقال علقمة بن عبدة: (الطَّوِيل)

وَلَسْتُ لِإِنْسِي وَلَكِنْ لَمَلَأَكِي تَنَزَّلَ مِنْ جَوْ السَّمَاءِ يَصُوبُ⁽²⁾
وقال حسان بن ثابت: (الكامل)

وَأَخِي مِنَ الْجَنِّ الْبَصِيرِ إِذَا حَالَ الْكَلَامَ بِأَحْسَنِ الْحَبْرِ⁽³⁾
وقال أيضا: (الطَّوِيل)

وَقَافِيَةٌ عَجَّتْ بَلِيلَ رَزِينَةٍ تَلَقَّيْتُ مِنْ جَوْ السَّمَاءِ نَزْلَهَا
يَرَاهَا الَّذِي لَا يَنْطِقُ الشَّعْرُ عِنْدَهُ وَيَعْجِزُ عَنْ أَمْثَالِهَا أَنْ يَقُولَهَا⁽⁴⁾

اعتقد العرب في الجاهلية أن لكل شاعر صاحبا، وتواصل هذا الاعتقاد في الإسلام فكان مسحل صاحب الأعشى، ولافظ بن لاحظ صاحب امرئ القيس، وهاد بن ماهر صاحب النابغة الذبياني، وهبيد بن الصلادم صاحب عبيد بن الأبرص، وعمرو صاحب المخيل السعدي، وأحد بني الشيبان (قبيلة للجن) صاحب حسان بن ثابت، ومدرک بن راغم صاحب الكميت بن زيد الأسدي،

(1) الفضل الضبي: المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط6، ص201

(2) نفسه، ص394، وينسب هذا البيت لثم بن نيرة في شرح أشعار الهذليين، وروايته:

وَلَسْتُ بِجَنِّي وَلَكِنْ مَالَكَا تَنَزَّلَ مِنْ جَوْ السَّمَاءِ يَصُوبُ

شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد السكري، حققه عبد الستار أحمد فراج وراجعه محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، دت، ص222، وتبدو رواية البيت الثاني متأثرة بالثقافة الإسلامية في التمييز بين الجن والملائكة. وينزل الزواة البيت الأول في سياق مدح لكتنا نرجع أنه في الإدلال بالشعر لأن مدح الرجال بوصفهم ملائكة ليس من سنن المدح عند العرب.

(3) حسان بن ثابت: الذبيان، شرح البرقوقى، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929، ص174.

(4) نفسه، ص ص 335-336.

وشقناق صاحب بشار بن برد⁽¹⁾،... هؤلاء التّوابع هم الذين يلقون الشعر على ألسنة الشعراء: الكائن المفارق قاتل والإنسي مؤدّ. وذلك ظاهر من خلال أبيات الأعشى السابقة، وظاهر كذلك من خلال القصص التي روتها العرب عن توابع الشعراء. قال جرير بن عبد الله البجلي: «سافرت في الجاهليّة فأقبلت على بعيري ليلة أريد أن أسقيه، فجعلت أريده على أن يتقدّم فوالله ما يتقدّم. فتقدّمت فدنوت من الماء وعقلته، ثم أتيت الماء فإذا قوم مشوّهون عند الماء. فقعدت فبينما أنا عندهم إذ أتاهم رجل أشدّ تشويها منهم فقالوا: هذا شاعرهم. فقالوا له: يا فلان، أنشد هذا فإنه ضيف فأنشد: * ودّع هريرة إن الركب مرتحل * فلا والله ما حرم منها بيتا واحدا، فقلت من يقول هذه القصيدة؟ قال: أنا. قلت: لولا ما تقول لأخبرت أنك أنّ أعشى بني ثعلب أنشدنيها عام أول بنجران. فقال: فإنّك صادق، أنا الذي ألقيتها على لسانه وأنا مسحل صاحب. ما ضاع شعر شاعر وضعه عند ميمون بن قيس»⁽²⁾.

(1) انظر الجاحظ: الحيوان، ج 6، ص ص 225-229، كذلك القرشي (أبو زيد): جوهرة أشعار العرب، ص 24. وقد ذكر الشعر هذا صاحب، راجع مثلا: الأعشى: الديوان، ص 221 وحسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقي، ص 422.

ولست هذه الأسماء دليلا على السّات الفتيّة التي تميّز كلّ شاعر عن الآخر مثلما ذهب إلى ذلك يوسف الإدريسي، وهذه السّات عنده هي الإدراكيّة (مدرك، لاحظ)، والإبداعية (ماهر)، والتعبيرية (لافظ، هادر)، راجع مقاله: أثر كتاب النفس الأرسطي في قضية الإبداع الشعريّ عند العرب، مجلة الآداب، م 26، ع 2، ص ص 19-45، جامعة الملك سعود، الرياض 2014. وإثباتها أساء يتّصل جلّها بالاعتقاد الشعريّ شأن لافظ وهادر ومسحل (السّحيل: الصوت المرتفع، وراجع ليبد بن ربيعة: الديوان، شرح الطوسي، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه حنا نصر، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط 1، 1993، ص 185، والمسحل البليغ، راجع قدامة بن جعفر: جواهر الألفاظ، تحقيق محمّد عبي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1985، باب بلاغة المنطق، ص 312، وباب الأصوات: «صوت مسحل»، ص 428) ويتّصل بعضها بالغربة شأن شقناق وبني الشيبان.

(2) محمّد أبو الفضل إبراهيم ومحمّد أحمد جاد المولى وعلي محمّد البجاوي: قصص العرب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، د.ت، ج 4 ص 366، كذلك: الألويسي (محمّد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج 2، ص 367. وقد أورد جامع قصص العرب مثل هذه الأخبار في الباب الخامس من الجزء الرابع، من ذلك خبر تعرّف الأعشى إلى هاجسه مسحل وابنته سمية وهريرة اللّتين نسب بها الأعشى في شعره، وخبر هيبه صاحب عبيد، وخبر لافظ صاحب امرئ القيس، وخبر زهير الجنّيّ صاحب زهير بن أبي سلمى الإنسي... وقد تواصل هذا الاعتقاد بعد الإسلام في بابيّ الشعر والغناء إذ كانت الجنّ تعلّم الغريّض الأصوات وكذلك أمر إبراهيم الموصلي... انظر قصص العرب، الباب الخامس، ج 4، ص 363 - 407.

ومن الأخبار كذلك خبر عبيد بن الأبرص حين ظلمه رجل من بني مالك فابتهل إلى الله ثم نام فأتاه آت في المنام بكبة من شعر حتى ألقاها في فيه، ثم قال: قم، فقام وهو يرتجرج⁽¹⁾.

ولقد شهد الشعراء أنفسهم في قصائدهم على هذا الآخر الذي يأتيهم بالشعر فيؤدونه، من ذلك قول الأعشى الذي أسلفنا ذكره، ومن ذلك أيضا أخبار الشعراء الذين نُهوا عن الشعر فلم يتنوها محتجين بأنهم لا يستطيعون صرف الستهم عن قول الشعر، أو أنّ شعرهم إنما هو «نفثة المصدور» التي لا يستطيع منها فكاكا، أو أن شعرهم قد «طفح على الستهم» فلم يقدروا على إلجام أنفسهم، أو قد «دبّ على الستهم» أو «ندّ على الستهم» فلم يقدروا على حبسه: إنهم ليسوا سوى قنوات يقول الآخر المفارق على الستهم شعر(هم)⁽²⁾. ولعلّ وصف النبي بيت عدي بن زيد بأنه «كلمة نبي قد أُلقيت على لسان شاعر»⁽³⁾ خير دليل على ذلك. ويدو أنّ هذا

- (1) الأصفهاني (أبو الفرج): الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 4، 2002، ج 22، ص 86
(2) راجع مثلا ردّ أبي محجن القفني حين حبسه سعد بن أبي وقاص بسبب شعره الحمريّ: «أنا امرؤ شاعر يدب الشعر على لسان فينثفه» ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج 19، ص 10، وخبره ضمن ابن كثير (إساعيل): تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة. بيروت ط 3، 1989، ج 3، ص 366، وضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 7، ص 302. ويرد وصف الشعر بأنه «نفثة المصدور» كثيرا في المصادر العربية، راجع الأغاني، ج 23، ص 132، راجع كذلك ردّ الفقيه النّاسك عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود حين سُئل عن سبب قوله الشعر مع نسكه وزهده فقال: «لا بدّ للمصدور أن ينثف» ضمن الجاحظ (أبو عثمان): البيان والنبين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج 3، ص 206. كذلك الحصري (أبو إسحاق إبراهيم بن علي): زهر الآداب، دار الجليل، بيروت، ط 4، د.ت، ج 1، ص 212. وقد عدّ العرب قديما الكاهن والشاعر مملوكَيْن للجنّ يعلي عليها أقوالها، راجع:

Welch (A. T): art Madjīnūn, dans EI2, t v, pp1097-1098

- (3) المرزباني (أبو عبيد الله محمد بن عمران بن موسى): معجم الشعراء، تحقيق فاروق سليم، دار صادر، بيروت، ط 1، 2005، ص 112، وهو يعني قول عدي: (الطّويل)

عن المرأة لا تسأل وسئل عن قرينه
فكلّ قريني بالمقارن يقتندي
راجع عدي بن زيد العبادي: الذّيان، حققه وجمعه محمد جبار المبيد، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد 1965، ص 106. وجاء في العقد الفريد أن النبي قد وصف بيت طرفة بن العبد: (الطّويل)
سبتدي لك الأيام ما كنت جاهلا
ويأتيك بالأخبار من كم تُزوّو

بأنه «من كلام النبوة»، راجع ابن عبد ربه (أحمد بن محمد): العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1997، ج 3، ص 78، وج 6، ص 120. ومعلوم أنّ النبي كان كثيرا ما يتسلّ بيت طرفة هذا وإن كان يكرس وزنه حسب ما تتناقله المصادر تأكيدا على المسلّمة القاضية بأنّ النبي لا يقول

المفارق كان يستبدّ بالسنة الشعراء حتّى إنّ العرب كانت تلجأ إلى شدّ لسان الشّاعر لصرّفه عن الشّعر⁽¹⁾.

إنّ نسبة الإبداع اللغويّ إلى كائنات مفارقة أمر شائع في الثقافات القديمة. فأبولو عند الإغريق إله الشّعر بلا منازع، بل نجد لديهم آلهة متعدّدة تعدّد الأغراض الشّعريّة: فكاليريوي calliopi آلهة شعر الملّاحم، ويوتربي Euterpe آلهة الشّعر الغنائي، وإيراتو Erato (الإيروس) آلهة شعر الحبّ. والشّاعر عند الإغريق هو رجل شرب من العيون المقدّسة في دلفي. وقد افتتح هوميروس الإلياذة بطلب العون من ربّة الشّعر. وجاء في أدلّة كونتوس (Quintus) في تأييد التكهنّ بالغيب قوله: «ويشهد الإلهام الشّعريّ بأنّ هناك قوّة إلهية في باطن النّفس الإنسانيّة، يقول ديمقريطس: ليس في وسع امرئ أن يكون شاعرا فحلا دون أن تعتريه الحنّة. ويرى أفلاطون نفس هذا الرأي. ولندخّ أفلاطون يسمّيه مسّا أو جنة بشرط أن يشي عليه كما أنثى عليه في محاورّة فيدورس⁽²⁾. أمّا الهنود فقد عدّوا إلههم براهما وزوجته إلهة الشّعر والجمال⁽³⁾.

الشّعر. فقد كان «لا يقيم الشّعر فلا يأتي به موزونا ولو متمثلا فكان يقول: وبأتلك من لم تزود بالأخبار» (الحلي (علي بن برهان الدين): إنسان العيون في سيرة الأيمن للمأمون «المعروف باسم السيرة الحلبية»، مطبعة مصطفى بابي الحلي، 1349 هـ ج 2، ص 90). و«أتى عباس بن مرداس رسول الله ﷺ فقال له رسول الله: أنت القاتل؛ فأصبح نبي ونهب العبيد بين الأفرع وعينة؟ فقال أبو بكر الصديق: بين عينة والأفرع. فقال رسول الله: هما واحد. فقال أبو بكر: أشهد أنك كما قال الله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الْكِتَابَ وَمَا يُتَّبَعِ لَئِنْ﴾ (يس 36/69)» (ابن هشام، ج 3، ص 82). أمّا المرزباني فقد قال: «وكان الشّي إذا استراحت الخبر تمثّل بمعجز هذا البيت»، (معجم الشّعراء، ص 22) ولم يشر المرزباني إلى كسر وزنه على عكس ما دأبت عليه مدونة السيرة النبويّة.

(1) مثالنا على ذلك ما فعلته بنو تميم بعبد يغوث بن وقاص الحارثي، راجع الخبر ضمن المفضل الضبي: المقصليات، ص 157، وقد ورد في المفضلية النسوية إليه قوله: (الطويل)

أقول وقد شدوا لساني بنسعة
أمنشر تميم أطلقوا عن لسانيا،

المفضلية رقم 30 البيت 8. والخبر والبيت كذلك ضمن الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص 206، كذلك ابن رشيّق (أبو علي الحسن): العمدة في محاسن الشّعر وأدابه ونقده، حققه وعلّق عليه ووضع فهارسه النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الحناحي، القاهرة، ط 1، 2000، ج 1، ص 311.

(2) شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ترجمه وشرحه وعلّق عليه توفيق الطويل، مكتبة الآداب، مصر، د.ت، ص ص 89-90.

(3) عبد الرزاق حميدة: شياطين الشّعراء، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1956، ص 108-110.

ونعتقد أنّ هذه الخصيصة متعلّقة بثقافة المشافهة، ذلك أنّ للكلمة في هذه الثّقافة قوّة تأثير سحرية، وهي قوّة تستمدّها لا ريب من معيّنها المغارق. يقول والتر أونج: «تتطرّ الشّعوب الشّفاهيّة في عموّمها إلى الكلمات بوصفها حاملة لقوّة عظيمة... بوصفها ذات قوّة تأثير سحرية. هذه النظرة ترتبط على الأقلّ في لاوعيمهم بإحساسهم بها من حيث هي بالضرورة منطوقة، ذات صوت، ومن ثمّ ناتجة عن قوّة. هذا في حين ينسى الشعب المستوعب للطباعة بعمق أن ينظر إلى الكلمات على أنها شفاهيّة في المحلّ الأوّل أي على أنها أحداث مشحونة لا محالة بالقوّة. ذلك أن الكلمات عندهم تقترب من الأشياء القائمة هناك على سطح منبسط. ولا ترتبط أشياء كهذه بالسّحر بسهولة فهي ليست أفعالا بل هي ميّنة أساسا»⁽¹⁾.

إنّ اقتران الكلمة المنطوقة (الحية) بالروح الفاعل في الكون والأشياء والأشخاص يبيّن في اللّغة العربيّة من خلال الاشتراك اللغويّ بين النّفس (اللازم للتصويّت) والنّفس، وبين اللفظ وخروج الرّوح (لفظ أنفاسه) وبين الكلمة والكلم (الجرح). وهو يبيّن كذلك من خلال قدرة نصّ النّبيّ ونصّ الشّاعر على الفعل في الكون وفي الأشخاص. أما نصّ النّبيّ فقد جاء عنه: ﴿وَلَوْ أَن قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ التَّوَقُّ...﴾ (الرّعد 31/13)، وأما نصّ الشّاعر فقد جاء عنه: (الطويل)

لكلّ أناسٍ ميسمٌ يغرفونه	وميسمنا فينا القوافي الأوابدُ
فيشفيين مَنْ لا يُستطاع شفاؤه	ويقيين ما تبقى الجبال الخوالدُ
ويُشقيين مَنْ يغتالنا بعداوة	ويُسعدن في الدّنيا بنا مَنْ نساعدُ
إذا ما كسرنا رمحَ رايةٍ شاعِرٍ	يَجيش بنا ما عندنا فنُعَاودُ ⁽²⁾

(1) أونج والتر: الشّفاهيّة والكتّابية، تعريب حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، ع182، الكويت، 1994، ص75.

(2) حسان بن ثابت: الدّيوان، شرح البرقوقي، ص ص 118-119.

وجاء عن الشاعر الأسود بن يعفر النهشلي أنه كان يلقَّب بـ«ذي الآثار النهشلي» لأنه «إذا هجا قوما ترك فيهم أثرا»⁽¹⁾، وقد احتوت كتب النقد الأدبي أبواباً في أثر الكلمة الشعرية⁽²⁾، وعقد باحث معاصر صلة وطيدة بين الشعر والسحر⁽³⁾.

إنَّ التَّقابل الذي عقده ريجيس دوبري (Regis Debray) بين المشافهة والكتابة القائم على الثنائيات المتعارضة التالية⁽⁴⁾:

ثقافة المشافهة	ثقافة الكتابة
-علاقة سلطة: مجال الاعتقاد	-علاقة حقيقة: مجال المعرفة
-التأثير من خلال التلفُّظ	-الإقناع بالأفكار
-سلطة القائل	-سلطة النصّ

هذا التَّقابل، وخصوصاً ما تعلَّق منه بخصائص ثقافة المشافهة، يمكن أن يفسَّر نسبة النصوص النبوية والشعرية الجاهلية التي تعرَّضنا لها إلى كائنات مفارقة. ذلك أنَّ تأسيس سلطة النصّ على قدرات مُنشئه لا على مضمون النصّ ذاته، وعلى التلفُّظ لا على الملفوظ ذاته، أوجب إعلام الكافة أنَّ كائنات مفارقة للمنزلة البشرية يقبع وراء النصّ بل يقوله. وليس الشاعر الجاهليُّ أو النَبِيّ سوى مؤدٍّ أو مرَدَّد أو محوِّل لكلام الآخر المفارق المهموس في الأذن إلى كلام منطوق بالشفتين.

ومما يدعم ما ذهبنا إليه من ارتباط وثيق بين ثقافة المشافهة ونسبة الإبداع اللغويِّ إلى كائنات مفارقة ما لا حفظناه من وفرة حضور هذه الظاهرة في الشعر العربيِّ غير الفصيح (الشفاهيِّ) مقارنة بضمورها في الشعر الفصيح (الكتابيِّ)⁽⁵⁾. إنَّ جميع تلك

(1) الفضل الضبي: المفضليات، المفضلية رقم 44، ص 215.

(2) راجع مثلاً: ابن رشيق: العمدة، باب من رفعه الشعر ومن وضعه، ج 1، ص ص 44-65.

(3) راجع مبروك المتاعي: الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2004، خصوصاً القسم الموسوم بـ«مكانة الكلمة ووظيفة اللغة»، ص ص 39-47.

(4) انظر:

Regis Debray: Manifestes mediologiques, Gallimard, Paris, 1994; pp 214-215.

(5) من ذلك قول أحمد بن موسى (ت 1862) يعتدُّ أعوانه من الجن: جمع السخط صب صبات/ على روس الألفات/ أولاد الأحمر سرايات/ وأولاد الأصفر رباعات/ وأولاد الأكحل فزوعات/ والأدهم خلط

الخصائص ترتد في الحقيقة إلى غياب التعليم بالمدارس (غياب المدرسة) وحضور التعليم بالمسارّة الذي طبع المعرفة في الجاهلية⁽¹⁾. ولعلّه من الطريف أن نختم هذا الباب بالإشارة إلى أنّ النّبي والشّاعر كانا يعلنان أميتهما⁽²⁾.

2. الأعراض

إنّ اتصال النّبي والشّعاء بالمفارق قد ترك أثرا في سلوكهم وأجسادهم، وهو أثر يعود في الحقيقة إلى ولائهم لجهة علم مفارقة، وإلى تحصيلهم العلم بطريقة عرفانية لا مزينة للجهد البشري فيها. ويقف الباحث في أخبار النّبي والشّعاء على تماثل لاف

بالمحلات/ والأزرق جيوشه كسايح// أنا اليوم صاحب براعات/ لا تكيدنيش النّيات/ منّي المعاني استوفات/ وملاظفي ما تحبّات/ هلكت المدوّ بالقرايح، ضمن عي الدين خريق: غنارات من شعر أحمد بن موسى، الدار التونسية للنشر 1989، وقول محمّد الصغير الساسي (ت: 1976): نا محمّد الصغير من الكذب نزنز ونفطس/ زنادي مفقّص/ نفزع جنود السّاء هنا ترصرص/ ثمانين مليون عسكر// ومليون من الجان الأبرص/ على الفنّ تحرص/ مكاحل وشيشخان تضرب تيبس/ ومليون مدفع مفرغر، ضمن ديوان محمّد الصغير الساسي، نسخة مرقونة بدار الثقافة بالسواحي-تونس، ج 2، ص 8. ولا يكاد يخلو ديوان شاعر من شعراء العانية من هذا المعنى، وهو معنى يرد عادة ضمن الغرض المسّى عندهم به «الأحرش» وهو غرض يقوم على الفخر بالمقدرة الشعريّة وذكر كثرة الأعوان الغيّبين وهجاء الشّعراء المنافسين.

ونشير إلى أننا نستعين بهذا الشعر (العاني) نظرا إلى اشتراكه مع الشعر الجاهلي في سمة الشفاهية خاصة، والحقيقة أنّ نقاط التماثل بين الشّعريين كثيرة، راجع الصويان: الصحراء العربية، ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة أنثروبولوجية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2010، الفصل الموسوم بـ «طبيعة العلاقة بين الشعر النبطي والشعر الجاهلي»، ص ص 79-110.

(1) من الطريف أن نقارن بين هذين الخبرين:

أ- «عن رسول الله ﷺ قال: «بيننا أنا نائم إذ رأيت قدحا آتيت به فيه لبن. فشرت منه حتّى إنّي لأرى الرّي يجري في أفقاري، ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب» قالوا: فما أوّلت ذلك يا رسول الله ؟ قال: «العلم»، ضمن صحيح مسلم كتاب فضائل الصّحابة، فضائل عمر.

ب- وقال ابن المروزي حدثني أبي قال خرجت على بعير لي صعب فيمّر بي لا يمكنني من أمر نفسي شيئا حتّى مرّ على جماعة طيلاء في سفح جبل على قلّته رجل عليه أطهار له علمت أنّه جان... ثم قال: لو أنّك أصبت من لبن عندنا فقلت: هات، أريد الأّنس به. فذهب فأتاني بعسّ فيه لبن ظمي فكرهه لزمومه فقلت إليك ومجبت ما كان في فمي منه، فأخذته ثم قال: امض راشدا مصاحبا فولّيت متصرفا فصاح بي من خلفي: أما إنك لو كرعت في بطنك العسّ لأصبحت أشعر قومك» القرشي: جبهة أشعار العرب، ص 17-18.

(2) «وما كنك تنلّوين قَبْلُوهنّ مِن كِتَابٍ وَلَا تَحْظُهُ بَيِّبَيْنِكَ إِذَا لَزَّاتِ النَّبِيطُلُون» (المكثوب 29/ 48) وجاء عن ذي الرمة (117هـ) أنّه «كان يقرأ ويكتب ويحكم ذلك» الأصغهازي: الأغاني، ج 18، ص 34. ونعتقد أنّ ذا الرمة وإن كان متأخرا فإنّه كان في ادّعاء الأمية سائرا على سبيل الشّعراء من قبله.

بينهم في هذا الباب. وهو مماثل سنحاول البرهنة عليه من خلال الجمع بين الأخبار
المبثوثة في المصادر:

أ. السنّ

-النَّبِيُّ: تُجمع المصادر على أَنَّ النَّبِيَّ صدع بدعوته في سنّ الأربعين، وهو أمر
لا يحتاج إلى شاهد لشهرته. ولئن كانت سنّ الأربعين لا تعني عندنا سنّاً مضبوطة
عددياً، فإنها تعني الاكتمال والنضج⁽¹⁾.

-الشّاعر: من الطّريف أن نقف في شهادة الشعراء على ربط بين سنّ الأربعين
وبين الفحولة الشّعريّة. ويتجلى ذلك في قول مزّرد بن ضرار: (الطّويل)

وجاوزتُ رأسَ الأربعين فأصبحتُ قناتي لا يلقي لها الدهر عادلاً⁽²⁾

وفي قول سحيم بن وثيل: (الوافر)

وماذا يُذكرُ الشعراءُ منّي وقد جاوزتُ حدَّ الأربعين⁽³⁾

وفي قول سويد بن أبي كاهل الشكري: (الرمّل)

كيف يرجّون سقاطي بعدما لآخ في الرّأس بياضٌ وصلّع⁽⁴⁾

ب. العرواء

-النَّبِيُّ: وردت أحوال النَّبِيِّ عند تلقّي الوحي مبثوثة في كتب الحديث
والسيرة والتفسير وغيرها، وقد لحقها الحلبي حين قال: «وكان ﷺ يجد ثقلاً عند
نزول الوحي عليه ويتحدّر جبينه عرقاً في البرد كأنه الجمان، وربما غطّ كغطيّط البكر

(1) راجع كتابنا: الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية قديماً وحديثاً، ص 214-217.

(2) المفضل الضبي: المفضليات، المفضلية رقم 17، ص 100

(3) المعقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3 ص 208. وقد أورد ابن سلام البيت كما يلي:

وماذا يخمّر الأعداء منّي وقد جاوزتُ رأسَ الأربعين

ابن سلام الجمحي (عمّاد): طبقات فحول الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001، ص 175.
وسياق القول في الحالين الافتخار بالقدرة الشّعريّة.

(4) المفضل الضبي: المفضليات، المفضلية رقم 40، ص 199.

حمرّة عيناه. وجاء: «ما من مرّة يوحى إليّ إلا ظننت أنّ نفسي تقبض منه». وعن أسماء بنت عميس: كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي يكاد يُغشى عليه، وفي رواية يصير كهشة السكران. وعن أبي هريرة: كان رسول الله ﷺ إذا نزل عليه الوحي صدع فيغلف رأسه بالخنّاء واستقبلته الرعدة، وفي رواية كُرب لذلك وترتد وجهه وأغمض عينيه وربما غطّ كغليط البكر...»⁽¹⁾.

-الشاعر: لقد كانت تعترى الشعراء حال قريبة من أحوال النبيّ السالف ذكرها، من ذلك ما جاء في قول بدر بن عامر (الكامل):

أَسَدٌ تَفَرَّ الْأَسَدُ مِنْ عُرْوَاهُ . بعوارض الرُّجَازِ أَوْ بُعْيُونِ⁽²⁾

وجاء ضمن أخبار الحارث بن حلّزة أنه «قام فارتجل معلقته ارتجالا وتوتّا على قوسه واقتطم كفّه وهو لا يشعر حتّى أكملها»⁽³⁾، وجاء ضمن أخبار جرير «وكان جرير لما جرى هذا بينها (جرير والرّاعي التّميري) بالبصرة نازلا على امرأة من بني كليب فقالت المرأة: فبات ليلته لا ينام يتردّد في البيت حتّى ظننت أنّه قد عرض له حتّى فُتح له به (الشعر)»⁽⁴⁾، وجاء ضمن أخبار ابن ميادة (ت149 هـ) وحكم بن معمر الحضري (ت150 هـ): «وتهاترا فغضب حكم فارتجل ناقته وهدر ثم قال... فقال رجل من بني مرّة لابن ميادة: اهدر كما هدر يا رماح، فقال: إنّها يغطّ البكر»⁽⁵⁾. و«كان (أبو النّجم؟) إذا أنشد أزيد ووحش بشيابه»⁽⁶⁾، وكان العباس بن الأحنف

(1) الحلي: السيرة الحلبية، ج1، ص246، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج1، ص167-168. وراجع تفسير الآية «إِنَّا سُلِّفِي غَلِيظًا قَوْلًا ثَقِيلًا» في كتب التفسير.

(2) السكري: شرح أشعار الهذليين، ص409.

(3) الشنقيطي (أحمد الأمين): المعلقات العشر وأخبار شعرائها، دار النصّ للطباعة والنشر، دت، ص41.

(4) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص144، وانتظر خبرا شبيها بهذا ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج8 ص33-34 وفيه: «فاصرف جرير غضبان حتّى إذا صلبّ العشاء قال: ارفعوا لي باطية من نبيذ وأسرجوا لي، فأسرجوا له وأتوه بباطية من نبيذ. قال: فجعل يُهمهم، فسمعت صوته عجوز في الدّار فاطلعت حتّى نظرت إليه، فإذا هو يجير على الفراش لما هو فيه، فأنحدرت فقالت: ضيقكم مجنون، فقالوا لها: نحن أعلم به وبيا يارس. فما زال كذلك حتّى السّحر، ثم إذا هو يكبر قد قالها ثمانين بيتا في نمير».

(5) الأصفهاني: الأغاني، ج2، ص281.

(6) نفسه، ج10، ص185.

إذا أنشد «ترنح ساعة وترجح أخرى»⁽¹⁾. ويبدو أنَّ العرواء وما يصحبها من إجهاد وتحرك الشفتين وسيلان الريق أحيانا وترتد الوجه كانت من المظاهر التي يضمن بها المتصلون بالمفارق على الجمهور. وقد أدَّى ذلك من جهة، والخوف من مواجهة المفارق من جهة ثانية إلى التقنّع والتدنُّر والاستلقاء.

ج. التدنُّر والتقنّع

- النبيّ: يشهد القرآن على أن النبيّ كان يدأب على التدنُّر: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ (المدنر 1-74) و﴿يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلُ ﴿١﴾ قُمْ أَلَيْسَ لِي بِحَسْبِ الْفِيلِ﴾ (المزمل 1-73) - (2). وفي أخبار السيرة إشارات كثيرة إلى أن النبيّ كان يُسجى بالثوب عند نزول الوحي⁽²⁾. وفي هذا السياق يتنزل الحديث: «قيل لي يا محمد، لتنم عينك، ولتسمع أذنك، وليع قلبك»⁽³⁾. أما عن التقنّع فقد جاء عن الجاحظ قوله: «والقناع من سيما الرؤساء، والدليل على ذلك أن رسول الله ﷺ كان لا يكاد يرى إلّا مقنعا»⁽⁴⁾.

- الشاعر: جاء عن الجاحظ قوله: «وكان المقنّع الكندي الشاعر واسمه محمد بن عمير كان الدهر مقنعا»⁽⁵⁾. ولئن لم يذكر الجاحظ أن الشعراء عامة كانوا يتقنعون فإنه قد ذكر أن للشعراء زيا خاصا⁽⁶⁾، ونحن نعتقد أن الشاعر كان يتقنّع لأنّه معدود -أو

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 109.

(2) راجع قول عائشة في حادثة الإفك: «...فوالله ما برح رسول الله ﷺ مجلسه حتّى تغشاه من الله ما كان يتغشاه، فسجى بثوبه ووُضعت له وسادة من آدم تحت رأسه» ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 173. وراجع أيضا خبر إسلام أبي ذر الغفاري، وفيه «انطلق أبو ذر وبريدة، معهم (كذا) ابن عمّ لأبي ذر، يطلبون رسول الله ﷺ وهو بالجبل مكنم، بطائفة من مكّة. وأتوه وهو نائم في الجبل، مسجى بثوبه خارجا قدّمه (كذا). وكان رسول الله ﷺ من أحسن الناس قدما...» ضمن ابن إسحاق: المبتدأ والمبعث والمغازي، ص 122، وراجع أيضا خبر احتباء النبيّ ببردة ضمن العسقلاني: الإصابة، ج 1، ص 237. أما خبر طلبه التدنُّر عند بدء الوحي وقوله: «دثروني دثروني» فمعروف.

(3) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 166.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3 ص 53 وقال أيضا: «هو من أكثر الناس قناعا»، نفسه، ص 62. وقد ذهب أحد الباحثين إلى أن التقنّع عادة نبوية، راجع سعد زغلول عبد الحميد: الأنبياء والمتنبئون قبل ظهور الإسلام، ضمن عالم الفكر، مج 12، ع 4، ص 210-211.

(5) نفسه، ج 3، ص 53.

(6) نفسه، ج 3، ص 60.

يعدّ نفسه - من سادة القوم، و«القناع من سيما الرؤساء». ولقد وقفنا على بيت يؤكّد تقنّع شاعر آخر هو سحيم بن وثيل القائل: (الوافر)

أنا ابن جلاً وطلّاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني⁽¹⁾

أما في ما يتعلّق بالتدنّر فقد جاء عن جرير أنّه إذا «أراد أن يؤدّ قصيدة... علا السطح وحده، فاضطجع وغطّى رأسه»⁽²⁾.

د. تحرك الشفتين

نعني بهذه الظاهرة نزوع النّبيّ والشّاعر إلى ترديد الكلام ترديدا بلا صوت فلا يُرى من ذلك سوى حركة الشفتين كأنّها يصوغان الكلام مرارا وتكرارا قبل لفظه خارج الفم، وهي ظاهرة تجعل أمرهما غريبا لدى معاصريها. وقد شهدت نصوصها على ذلك:

- النّبيّ: ﴿لَا تَحْرُكَ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة 16/75) و﴿لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه 114/20). وقال ابن سعد مفسّرا: «وكان يتلقاه ويحرك شفثيه كي لا ينساه»⁽³⁾. وهو أمر يجعل المتلقّين الأوائل للوحي يعدّونه مملوكا للجنّ لا شك.

- الشّاعر: يقول سويد بن كراع العكليّ: (الطويل)

أبيتُ بأبوابِ القوافي كأنما	أصادي بها سربا من الوحش نزعاً
أكالئها حتّى أعرّس بعدما	يكون سُحيرا أو بُعيدا فأهجعاً
عواصيّ إلّا ما جعلتُ أمامها	عصا مريد تغشى نُحورا وأذرعاً
إذا خفتُ أن تُروى عليّ ردئُها	وراء التراقي خشية أن تطلّعاً ⁽⁴⁾

-
- (1) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 174، وينسب هذا البيت في المفضليات للمتنبّ العبدى أو لسحيم بن وثيل الرياحي، راجع شرح المفضلية رقم 76 ص 287
(2) ابن رشيق: العمدة، ج 1، ص 333.
(3) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 168.
(4) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 2، ص 6، وانظر في الخبر السابق عن جرير قول الزاوي: «فجعل يهيمهم».

هـ. قيام الليل

-النبي: في القرآن وفي أخبار السيرة إشارات كثيرة إلى أن النبي كان يدع النوم ليلاً ويتفرغ للوحي، من ذلك ما جاء في القرآن من حث على قيام الليل: ﴿يَتَأْتِيهَا الْمُرْسَلُ ۝ فَمُ الْبَلِّ إِلَّا قَلِيلًا ۝ يَصْفَعُهُ أَوْ أَنْقَضَ مِنْهُ قَلِيلًا ۝ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَزَقَ الْفَرْعَانُ تَرْجِيلاً ۝ إِنَّا سُلِّفِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلاً ۝ إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَظَنًا وَأَقْوَمُ قِيلاً ۝ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا ۝ وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَتَبَيَّلًا ۝﴾ (المزمل 1/73-8)⁽¹⁾، ومن ذلك أيضاً ما جاء في السيرة من أخبار عن النبي يضحك أو يبكي أو يتحدث من الليل⁽²⁾. ولئن ذهب علماء القرآن إلى أن النهاري من الوحي أكثر من الليلي فلا شك أنهم يتحدثون عن مناسبات النزول، وأتهم لم يأخذوا في حسابهم أن ما يُتلى نهاراً قد يكون مما حفظه النبي ليلاً⁽³⁾.

-الشاعر: لعل قول سويد بن كراع العكلي السالف: (الطويل)

أبيت بأبواب القوافي كأنما أصادي بها سرباً من الوحش نزعاً

كفيل بتصوير حال الشاعر وحال القصيدة تتخلّى ليلاً، ولعلّ خبر جرير السابق وهو يبيت ليلته لا ينال: «فما زال كذلك حتى السحر، ثم إذا هو يكبر قد قالها ثمانين بيتاً في نمير»⁽⁴⁾، يكشف عن معاناة الشاعر يركب براق⁽⁵⁾ القصيدة ليلاً يحمله إلى مبتغاه. وكان جرير إذا أراد أن يؤيد قصيدة صنعها ليلاً⁽⁶⁾.

(1) مما يرجح ما نذهب إليه من تمخّص الليل للوحي ما جاء في الآيات من تخصيص الليل للقرآن وتخصيص النهار للمسح: أي قضاء الحاجات، راجع مثلاً القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 19، ص 29. ونودّ لفت النظر كذلك إلى الآية: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَظَنًا وَأَقْوَمُ قِيلاً﴾ الواردة ضمن الآيات السابقة.

(2) راجع خبر التوبة على أبي لبابة ضمن ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 136 وفيه عن أم سلمة: «سمعت رسول الله من السحر وهو يضحك...» وانظر في كتب التفسير تفسير الآية 102 من سورة التوبة 9.

(3) راجع السيوطي (جلال الدين): الإقتان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 2000، ج 1، (النوع الثالث: معرفة النهاري والليلي)، ص ص 43-45. ولا شك عندنا في أن القصص خاصة إنها كان ليلاً.

(4) الأصفهاني: الأغاني، ج 8، ص 34.

(5) استعرنا هذه العبارة من الطاهر المهامي: الشعر على الشعر، بحث في الشعرية العربية من خلال شعر الشعراء على شعرهم إلى القرن 5هـ/ 11م، منشورات كلية الآداب متونة، تونس، 2003، ص 441.

(6) ابن رشيقي: العمدة، ج 1 ص 333

و. الخلوة

-النبي: إنّ اختلاء النبي بنفسه وحيدا في غار حراء (التحنّث) أمر شائع في مصنفات السيرة النبوية لا يتطلب منا استدلالا بالأخبار. ولكننا نودّ أن نشير في هذا الباب إلى أنّ النبي قد استمرّ على الخلوة في غار حراء وغيره من الغيران والأماكن الخالية بعد نزول الوحي ورسوخ قدمه نبيّا، فعن الأسود بن عبد الله قال: كنّا مع النبي ﷺ في غار، وقد أنزلت عليه «المرسلات عرفا» فنحن نأخذها من فيه رطبة...⁽¹⁾، وعن جندب البجلي قال: «كنت مع النبي في غار فدميت إصبعه فصار يمسح الدم عن إصبعه ويقول: (الرجز)

هل أنت إلا إصبعٌ دميت وفي سبيل الله ما لقيت»⁽²⁾.

وكان النبي يطلب الخلوة بنفسه استعدادا للوحي وهو في يثرب كذلك، فعن عائشة قالت: كانت لنا مشربة، فكان النبي ﷺ إذا أراد لقيا جبريل لقيه فيها، فلقيه رسول الله ﷺ مرّة من ذلك فيها، وأمر عائشة أن لا يصعد إليه أحد...⁽³⁾. ويبدو أنّ النبي وجبريل قد ألفا أماكن بعينها يخلوان فيها إلى بعضهما، كانت تسمّى مقاعد الوحي⁽⁴⁾.

-الشاعر: أشار عدد من نقاد الأدب إلى أنّ الخلوة مفتاح الشعر⁽⁵⁾، فقال ابن قتيبة: «وللشعر أوقات يسرع فيها أثبه ويسمح فيها أبيه منها أوّل الليل... ومنها

(1) صحيح مسلم، كتاب الحيوان. باب قتل الحيات. وسورة المرسلات ترد في ترتيب النزول في المرتبة 32 عند السيوطي، راجع الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 53، وترد في المرتبة 25 (عند بلاشير) و32 (عند نولدكه).

(2) الحلبي، ج 2، ص 47. راجع كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص 284 وراجع خبر إسلام أبي ذر الغفاري المذكور سابقا

(3) ابن سعد: الطبقات، ج 6، ص 418.

(4) انظر مثلا: ابن عبد البر (أبو عمر يوسف): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2006، ج 1، ص 185. وللتوسع حول طقوس الوحي انظر كتابنا الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية قديما وحديثا، ص 332-337.

(5) ينسب هذا القول إلى رؤية بن العجاج، راجع ابن رشيق: المعتمد، ج 1، ص 331.

الخلوة⁽¹⁾. وقال ابن رشيقي: «وروي أنّ الفرزدق كان إذا صُعِبَ عليه صنعة الشعر، ركب ناقته وطاف منفردا وحده في شعاب الجبال وبطون الأودية والأماكن الخربة الخالية فيعطيه الكلام قياده⁽²⁾».

إنّ معاناة الشاعر والنبيّ في استيحاء الكلام تدفعهما إلى البحث عن صفاء النفس، والانقطاع عن الناس، وتنقية خاطر من الشواغل، والأذن من الأصوات، لاستقبال همس الآخر بالشعر أو بالوحي. ولكنّ جميع ذلك لا يقيهما خطرا محققا بمعينهما هو نضوب الكلام وفتره.

ز. الفتور

-النبيّ: إنّ أمر فتور الوحي حادثة عهد النبيّ به أمرٌ شائع معروف في مصنّفات السيرة⁽³⁾، يشهد عليه القرآن كذلك: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (الضحى 93/3)⁽⁴⁾. ولكنّ هذا الفتور قد عاود النبيّ مرّات كثيرة منها فتور الوحي عند امتحانه من قبل معارضيه بالسؤال عن أهل الكهف مدّة خمس عشرة ليلة⁽⁵⁾، ومنها فتور الوحي عند حادثة الإفك بضعا وعشرين ليلة⁽⁶⁾، ومنها فتور الوحي عند التوبة على أبي لبابة ستّ ليال⁽⁷⁾. ولئن دفع هذا الفتور النبيّ في بداية أمره إلى الشكّ في نفسه شكّا مشرفا

(1) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 81-82.

(2) ابن رشيقي: العمدة، ج 1، ص 333، كذلك ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص 80. ونلاحظ أنّ ابن رشيقي حرّف قول ابن قتيبة: «الرباع المخيلة» إلى «الرباع المحيلة»، فإذن ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 80 بإبن رشيقي: العمدة، ج 1، ص 332.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1 ص 174، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 166.

(4) كما يؤكد تشابه حال النبيّ وحال الشعراء ما جاء في تفسير الآية: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ «قالت امرأة لرسول الله ﷺ: ما أرى صاحبك إلا قد أبطأ عنك فنزلت هذه الآية... سمعت جندب بن عبد الله يقول: إنّ امرأة أتت النبيّ فقالت: ما أرى شيطانك إلا قد تركك...» الطبري (محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 20، ص 280.

(5) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص 220.

(6) نفسه، ج 3، ص 169-173.

(7) نفسه، ج 3، ص 136.

به على الانتحار⁽¹⁾، فإنه قد دفعه حين ألف الوحي وتمرس به إلى تقلب وجهه في السماء: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ (البقرة 2 / 144).

-الشاعر: أما عن فتور الشعر عن الشاعر، ففي كتب النقد الأدبي اصطلاحات كثيرة دالة على هذه الظاهرة مما يؤكد شيوعها، منها قولهم أجبل الشاعر وأكدى وأفصى، وقد عدها ابن رشيّق ظاهرة ملازمة لقول الشعر، فلا بدّ للشاعر وإن كان حاذقاً مبرزاً وفحلاً مقدّماً من فترة تعرض له في بعض الأوقات⁽²⁾. وفي أخبار بعض الشعراء ما يؤكد معاناتهم من جرّاء هذه الظاهرة⁽³⁾.

ح. الانتصاب في الأسواق

-النبيّ: نعني بالانتصاب في الأسواق أن يعرض صاحب النصّ نصّه على الملأ في الأسواق والمتديّات، وقد مارس النبيّ هذا الأمر في أكثر من سوق ومتدى، وأتى القبائل في منازلها يعرض عليها نفسه ونصّه. فقد قام في عكاظ، وفي ذي المجاز، وفي مجنة⁽⁴⁾. وعرض نفسه على ثقيف وعلى كلب وعلى بني عامر وعلى بني حنيفة: يأتي كلّ قبيلة في منازلها من الأسواق أو يرتحل إليها في ديارها⁽⁵⁾، يقرأ فيها ما تيسر من القرآن أو يعرض نصّه على ساداتها⁽⁶⁾.

-الشاعر: إنّ قراءة الشاعر شعره في القبائل وفي الأسواق أمر شائع معروف، وقد شهدت أبيات كثيرة على هذا الأمر منها قول حسان بن ثابت: (الوافر)

(1) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 166.

(2) ابن رشيّق: العمد، ج 1، ص 329.

(3) راجع خبر التابعة الجعدي ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج 5، ص 8، وخبر الفردق ضمن ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص 81 وابن رشيّق: العمد، ج 1، ص 329.

(4) راجع ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 184 و ج 4، ص 200 و ج 5، ص 133 و ج 6، ص 53-54. وحول دور الأسواق الأدبيّ وخصوصاً سوق عكاظ راجع سعيد الأفغاني: أسواق العرب في الجاهليّة والإسلام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-القاهرة، ط 3، 1974، ص ص 277-343. ونلفت النظر إلى أنّ اسم هذه السوق على صلة بالفحولة الأدبية.

(5) ابن هشام: السيرة النبويّة، ج 1، ص 284، و ج 2، ص 17 و ص ص 20-23.

(6) راجع خبر قراءة النبيّ «والسّماء والطّارق» في ثقيف ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 2، ص 195، وخبر قراءته على سويد بن الصامت ضمن ابن هشام: السيرة النبويّة، ج 2، ص 22-23.

سأنشر إن بقيتُ لكم كلاماً ينشر في المجمع من عكاظ⁽¹⁾
ومنها قول الرّاعي التّميري: (الطويل)

خفيفة أعجازِ المطيِّ ثقيلة على قرنِها نَزالة بالمواسم⁽²⁾
ولئن شاع أمر تطواف الشعراء المدّاحين في القبائل حتّى «صار التّنقل من سيّء
الشّاعر عند الجاهليّين»⁽³⁾، فإنّ الشّاعر قد يرّحل ليرجّ نصّه دون أن تكون غايته
عطاء الممدوحين، دليلنا على ذلك رحلة حسان بن ثابت يرتجز في أحياء العرب⁽⁴⁾،
ورحلة أمية بن أبي الصلت إلى قريش. ولعلّ رحلة الشّاعر إلى سادة العرب مادحا
أمر لم يكن راجعا وإنّما رسّخه الإسلام.

ط. اللّغة الأدبية

إنّ عرض التّبيّ والشّاعر نصوصهما على قبائل مختلفة قد جعلها يستخدمان لغة
تسمو على اللّهجات المحليّة. ولعلّ ذلك ما يفسّر احتواء القرآن على الهمزة وقريش
لا تهمز⁽⁵⁾، ويفسّر احتواءه كذلك على بعض الألفاظ مثل غُرْفَة وقدر وطلّع⁽⁶⁾ رغم
أنّ المكّيّين يستخدمون على التوالي: علّة وبُرمة وكافور⁽⁷⁾، ويفسّر تسمية القرآن

(1) حسان بن ثابت: الدّيون، شرح البرقوقي، ص 241، كذلك قول أبي ذؤيب الهذلي: (الوافر)
إذا بُدِني السّقبابُ على عكاظ وقام البيعُ واجتمع الألوُفُ
ضمن السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص 183.

(2) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 163.

(3) جواد علي: المفضّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 9، ص 92.

(4) راجع السكري: شرح أشعار الهذليّين، ج 1، ص 233، كذلك حسان بن ثابت: الدّيون، شرح البرقوقي،
ص 56 و 424.

(5) راجع حول هذه النقطة تدقيقات تيودور نولدكه: تاريخ القرآن، تعريب جورج تامر، منشورات الجمل،
كولونيا-بنداد 2008، ص ص 480-488. راجع كذلك السيوطي: الإقتان في علوم القرآن، ج 1، ص
ص 265-270 (النوع السابع والثلاثون: في ما وقع فيه بغير لغة الهجاز).

(6) راجع على التوالي الزمر 39/20 وسبا 34/13 وق 50/10. ونشير إلى أنّنا نعني بالغرّة ما يكون فوق
البناء: ﴿لَيَكُنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْمَ عُرُكٍ مِّن قَوْبِهَا عُرُكٌ مِّبْيَةِ﴾ (الزمر 39/20).

(7) راجع ما احتجّ به محمد بن المناذر (ت 198 هـ) وهو شاعر وعالم باللغة، راجع أخباره ضمن الأصفهانى: الأغاني،
ج 18، ص ص 173-218) على أنّ لغة البصريّين أقرب إلى لغة القرآن من لغة المكّيّين، ضمن الجاحظ:
البيان والتبيين، ج 1، ص 11، وختم هذه الأمثلة بقول الراوي: «..فعدّ عشر كلمات لم أحفظ منها إلا هذا».

لوطن النَّبِيِّ: «مَكَّة» و«بَكَّة»⁽¹⁾. لقد أصبح من المسلّم به اليوم بين الباحثين أنّ القرآن والشعر قد استخدما لغة تسمو على اللّهجات، وإن كانت بها بعض البقايا اللهجيّة، وهي لغة سبّاها ريجيس بلاشير (Régis Blachère) اللّغة الأدبيّة⁽²⁾. بل إنّ باحثا معاصرا قد ذهب إلى أنّ ركيزة التشابه الوحيدة التي بنى عليها المكتيون اتّهامهم للنبيّ بأنّه شاعر إنّما هي استخدامه لغة الشعراء أي لغة تسمو على اللّهجات القبليّة⁽³⁾. وقد بيّن هذا الباحث من خلال أمثلة دقيقة اختلاف لغة الشعراء عن لهجات قبائلهم⁽⁴⁾، واختلاف لغة النَّبِيِّ عن لهجة قريش⁽⁵⁾. وانتهى إلى أنّ هذه اللّغة مقصورة على القرآن وعلى الكهّان والشعراء فحسب⁽⁶⁾. وهي لغة اضطرّ النَّبِيُّ إلى استخدامها اضطرارا بما أنّ رسالته كانت تستهدف جميع العرب أي جمهورا

- (1) على التوالي: الفتح 24/48 وآل عمران 96/3، وحول تبادل الميم والباء المواقع حسب بعض اللّهجات، راجع السكري: شرح أشعار الهذليّين، ص57.
(2) ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربيّ، تعريب ابراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984، ص ص 100-103، و ص ص 409-412، راجع كذلك جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج9، ص 79، كذلك نفيد كرماني: بلاغة النور، ص 139.
(3) انظر:

zwetler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; Rio state university press; Columbus, 1978, chapter three: the classical Arabiya as the language of an Oral Poetry, pp 97-188.

ومن المفيد التنبيه إلى أنّنا نعترض على عدّ زواتلر اللّغة الأدبيّة هي وجه الشّبه الوحيد بين القرآن والشعر. فإضافة إلى وجوه الشّبه في الأعراض التي نحن بصدها، فإنّنا نستغرب تمويله على الفروقات الشكليّة المتعلّقة باستخدام الوزن من عدمه، وبالتّمييز بين السّجع والشعر، وابتعاد الفواصل السّاكنة في القرآن والقوافي المطلقة في الشعر، ومرّد استغرابنا انطلاق الباحث من خلفيّة نظريّة قائمة على تفهّم ثقافة المشافهة، وهي ثقافة لا تتقف على الفروق الدّقيقة حتّى. أمّا عن الفرق في المضامين (ص 158) فإنّنا لا نعدم في الشعر الجاهليّ مضامين أخلاقيّة رفيعة جدّا، أما عن وسمه الشعر بنزعه القبليّة الانقسامية مقابل القرآن الذي جاء موحدًا للعرب (ص ص 161-166) فأمر يمكن قبوله. وعموما فإنّ الباحث نفسه قد تدارك أمره حين أضاف إلى اشتراك النَّبِيِّ والشاعر في اللّغة الأدبيّة اشتراكهما في مصدر الإلهام (ص 156).

(4) انظر:

ibid, pp 110-114.

(5) انظر:

ibid, pp128-133.

(6) انظر:

ibid, p139.

من جميع القبائل مختلفة لهجته.

هذه المظاهر المشتركة بين النّبّي والشّعراء: سنّ الأربعين، والعرواء، والتدثّر، والتقنّع والاستلقاء، وتحريك الشفتين همسا، والخلوة، والتطواف في المهامه والقفار، وارتياذ المغارات، والانتصاب في الأسواق، ومفارقة اللهجة المحليّة، تكشف -إذا ما ربطنا بينها وبين تصوّر العرب قديما لمنيع الإبداع الشعريّ ومعرفتهم بسلوك الشعراء المختلف عن سائر القوم- عن شبه شديد بين النّبّي والشّعراء.

3. الأداء

نعني بالأداء في هذا السياق كيفيات تحمّل النصّين القرآنيّ والشعريّ، وسنركّز نظرنا على جانب التنغيم في تحمّل النصّين: مدى الصّوت وترجييعه وتوقيعه. ورغم أنّ صيغة «أنشد» الرّائجة في الإخبار عن الشعر لا تعني: عمل الشّاعر قصيدة، وإنّما تعني: أدّى الشّاعر قصيدة⁽¹⁾، ورغم أنّ الشعراء القدماء قد أوّلوا الأداء عناية قصوى حتّى إنّ بعضهم تنازل عن قصيدته لآخر يؤدّيها لحسن صوته، فإنّ دارسي الشعر قد ركّزوا أنظارهم على الإنشاء وأقصوا الإنشاد⁽²⁾. ولئن كان أداء النصّ الشعريّ زمن النّبّي وقبله مبحثا بكرا، فإنّ الناظر في كتب الحديث النبويّ وفي كتب الأخبار وكتب القراءات وغيرها من علوم القرآن يقف على مدوّنة تحجب عنا أداء الجيل الأوّل من متقبلي النصّ القرآنيّ للقرآن. وهي إذ تحجب ذلك الأداء فإنّما تؤسّس لأداء في التلاوة وأحكام في التجويد قائمة على التمييز بين أداء القرآن

(1) راجع مثلا: ريجيس بلاشير: تاريخ الأدب العربيّ، ص 392 - 399، وقد مال بلاشير إلى أنّ: أنشد يعني: زكّل، رفع صوته. ويبدو لنا أنّ رفع الصوت من الخصائص اللّصيقة بالأداء الشعريّ، وفي هذا الباب يمكن أن نفهم الأخبار في منع الشعراء من رفع أصواتهم فوق صوت النّبّي. وهو ما يعدّ أمانة من أمارات تنازع خفي بين النّبّي والشّعراء على الأداء.

(2) تفتّن الفلاسفة العرب إلى أهمية الأداء، فقال ابن سينا بعد أن جعل جوهر الشعر التخييل: «الشعر يخيّل بأشياء ثلاثة: باللّحن وبالكلام نفسه وبالوزن» ص 168، وكذلك قال ابن رشد، ص 209، ضمن أرسطوطاليس: فنّ الشعر، وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصّوه عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1952. وتفتّن بعض نقاد الشعر إلى دور الأداء، فقال ابن رشيق في العمدة: «الغناء حلّة الشعر» ص 42 و«يقوّد الشعر الغناء» ص 340. ومع ذلك فإنّه لم ينجّص للإنشاد سوى بضع صفحات في ذيل كتابه.

وأداء الشعر⁽¹⁾، بل قائمة على منع التغني بالقرآن⁽²⁾. وقد تواصل هذا المسعى في الدراسات المعاصرة، ومثاله البحث الموسوم بـ«الأداء القرآني في الحديث النبوي والآثار»⁽³⁾، وفيه تسع صور لأداء النبي هي: الترتيل، والمد، والوقوف على رؤوس الآي، والترسل، والقراءة بالأحرف السبعة، والترجيع، وترديد الآية، والزمزمة، والتحزين⁽⁴⁾. وهي صور قد تمّ فيها استبدال الترسل بالترسل، والتحجير بالتحزين، وتمّ فيها أيضا إهمال صور أخرى كاللدندنة، والهيمنة، والتغني⁽⁵⁾. ومع ذلك فإننا

(1) يبدو لنا الخبر المتعلق بإقرار المشركين بالفرق بين القرآن والشعر حين استمعوا إلى قراءة النبي نموذجًا في هذا الباب: «...قالوا (معشر قريش): فقولوا شاعر، قال (الوليد بن المغيرة): ما هو بشاعر، قد عرفنا الشعر كله رجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر» ابن هشام: السيرة النبوية، ج1، ص196. كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص150-150. وهذا التمييز منسوب كذلك إلى خالد بن عقبة، ضمن العقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج2، ص210 وابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص259. وإلى أنيس بن جنادة أخى أبي ذر الغفاري، ضمن العقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج1، ص284 وضمن صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي ذر، وضمن ابن سعد: الطبقات، ج4، ص206 وإلى عمر بن الخطاب، ضمن العقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، ص486، وإلى ضهاد الأزدي، ضمن ابن سعد: الطبقات، ج4، ص277، وإلى قيس بن نسيه، ضمن ابن سعد: الطبقات، ج1، ص265. إن نسبة الخبر إلى جميع هؤلاء الأشخاص واستمرار المعارضين على رسم القرآن بالشعر يؤكد لدينا أنه خبر موضوع. والطريف أن يذهب باحث معاصر إلى أن في ألفاظ القرآن موسيقى كموسيقى الشعر، وقوافي كقوافي الشعر أو السجع... فموسيقى القرآن قد تشترك مع موسيقى الشعر في الأوزان والقوافي، ويتميز القرآن بترتيله كما يتميز الشعر بإنشاده» راجع إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، مكتبة الانجلومصرية، ط2، 1952، ص ص 306-310.

(2) استبدل الغزالي ما جاء في حديث النبي من حث على التغني بالقرآن به تحسين القراءة وترتيلها، انظر كتاب آداب تلاوة القرآن، الشرط العاشر، ضمن إحياء علوم الدين، ص ص 330-331. ونلاحظ أنه يستشهد بالأحاديث النبوية الحائثة على التغني بالقرآن ولكنه يدرجها ضمن الترتيل لا ضمن الغناء. ولا ريب أن سبب ذلك ميل الفقه الإسلامي إلى تحريم الغناء. ومع ذلك فإن خبر تغني ابن عائشة المغني (ت100هـ) بالقرآن في مسجد المدينة يكشف عن بعض الصلات المبكرة بين الغناء والشعر والقرآن. راجع الخبر ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج2، ص 208-209.

(3) طارق بن إبراهيم بن عبد الرزاق المسعود: الأداء القرآني في الحديث النبوي والآثار، دراسة حديثة موضوعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2014.

(4) نفسه، المبحث الأول من الفصل الأول: أداء النبي ﷺ، ص ص 25-120.

(5) «حدثنا عثمان بن أبي شيبة ثنا حسين بن علي عن زائدة، عن سليمان، عن أبي صالح عن بعض أصحاب النبي ﷺ قال: قال النبي ﷺ لرجل: «كيف تقول في الصلاة؟» قال: «أشهد وأقول: اللهم إني أسألك الجنة وأعوذ بك من النار، أما إني لا أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ، فقال النبي ﷺ: «حوّلها لدندنة» أبو داود: السنن، كتاب الصلاة، باب في تخفيف الصلاة. وجاء في خبر إسلام عمر بن الخطاب أنه سمع هيمنة (ابن سعد:

سنسعى إلى استنتاج هذه المدونة علنا ننفذ منها إلى بناء تصوّر حول صلة تحمّل النصّ القرآنيّ غصّا بتحمّل الشعر.

جاء في صحيح مسلم قول النبيّ: «ما أذن الله لشيء ما أذن لنبيّ حسن الصّوت يتغنّى بالقرآن» يجهر به⁽¹⁾. ويبدو من خلال الصّيغ المختلفة لورود هذا الحديث أنّ عبارة «يجهر به» مضافة إلى الحديث لتفسيره، وهو تفسير غايته الخروج من باب الغناء بالقرآن إلى باب الجهر به. ولئن كان ذلك يتنزّل ضمن تحريم الغناء فإنّ السؤال الذي على الباحث مواجهته هو: هل كان النبيّ يحرم الغناء؟

يقف الباحث على أخبار ترجّح منع النبيّ الغناء بالآلات خاصّة، من ذلك قوله: «بعثني الله لأخو المزامير والمعازف»⁽²⁾، ومنعه الغناء والدّف⁽³⁾. لكنّ أخبارا أخرى تؤكد أنّ النبيّ قد أجاز الغناء بآلة وبغير آلة، من ذلك الخبر التالي عن عائشة: «أهدينا يتيمة من الأنصار فلما رجعنا قال رسول الله ﷺ: ما قلتم؟ قلنا سلّمنا وانصرفنا، قال: إنّ الأنصار قوم يعجبهم الغزل، ألا قلت يا عائشة: أتيناكم أتيناكم فحيّونا نُحيّكم»⁽⁴⁾. ولهذا الخبر رواية أخرى نرى فائدة في نقلها: «عن عبد الرحمان بن نبيط عن أبيه نبيط بن جابر عن جدّته أم نبيط قالت: أهدينا جارية لنا من بني النّجار إلى زوجها، فكنت مع نسوة من بني النّجار ومعي دَفّ أضرب به وأنا أقول (مجزوء الهزج):

أتيناكم أتيناكم فحيّونا نحيّكم
ولولا الذهب الأحمّ ر ما حلّت بواديكم

الطبقات، ج 3 ص 248)، وفي فقه اللغة وأسرار العربية للثعالبي: «الدندنة كلام تسمع نغمته ولا تفهمه لأنّه يخفيه»، والهيئة: «شبه قراءة غير يتيمة»، راجع الثعالبي (أبو منصور): فقه اللغة وأسرار العربية، تحقيق ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 2، 2000، ص 237.

(1) صحيح مسلم، باب استحسان تحمين الصّوت بالقرآن، ضمن كتاب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم 1731، كذلك أحاديث رقم 1729-1734.

(2) المعقلاني: الإحابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 302.

(3) نفسه، ج 4، ص 556.

(4) نفسه، ج 8، ص 258.

قالت: فوقف علينا رسول الله ﷺ، فقال: ما هذا يا أمّ نبيط؟ فقلت: بأبي أنت وأمي يا نبي الله، جارية منا نهدينا إلى زوجها. قال: فتقولين ماذا؟ قالت: فأعدت عليه قولي، فقال رسول الله ﷺ: قولي:

ولولا الحنطة السّمراء ما سمنت عذارىكم⁽¹⁾

ومن ذلك أيضا أنّه «شهد إملاك رجل من الأنصار فزوّجه، وقال: «دّفقوا على رأسه»، فجاءوا بالدّف فضرب به، وأقبلت الأطباق عليها فأكهة وسكر فكفّ الناس أيديهم فقال: «مالك لا تنتهبون؟» قالوا: «يا رسول الله، نيتنا عن النّهب». فقال: «إنما نيتكم عن نبهة العسكر. فأما العرسان فلا». فجاذبهم وجاذبوه⁽²⁾.

تكشف مثل هذه الأخبار أنّ النّبيّ قد أجاز الغناء بالآلة، بل شارك فيه على وجه. وهي أخبار تبدو لنا راجحة لأنّ الأنصار لا يمكنهم أن ينقطعوا عن مألوف عاداتهم في الأفراح، ولأنّ النّبيّ لا يمكنه أن يسود الأنصار وهو يقاطع أفرأحهم.

أما الأخبار التي تؤكّد أنّ النّبيّ قد أجاز الغناء بغير آلة فكثيرة منها أنّه كان يزفّن الحسن والحسين⁽³⁾، ومنها أنّه كان يتخذ حاديا حسن الصّوت هو أنجشة الأسود⁽⁴⁾، ومنها أنّه كان يرتجز في الحرب وعند حفر الخندق وغير ذلك من الأعمال⁽⁵⁾، ومنها أنّه قد أقرّ النّواح⁽⁶⁾. ولعلّ أهمّ مظاهر جزّي النّبيّ على عادة العرب في أداء النّصوص استخدامه العصا. ونحن نرى أنّ العصا هي إلى جانب مآربها الأخرى آلة من آلات الإيقاع ووسيلة لضبط التّنغيم⁽⁷⁾.

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 8، ص 483، راجع الخبر نفسه ضمن ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 7، ص 8-9.

(2) نفسه، ج 4، ص 310.

(3) نفسه، ج 2، ص 62. والزفّن ترقيص الرضيع، راجع ابن منظور: لسان العرب، مادة (ز.ف.ن).

(4) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 269.

(5) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 8 و ص 206-207 وج 2، ص 140 وج 3، ص 232-233 وج 4، ص 229.

(6) نفسه، ج 3، ص 395.

(7) أشار الجاحظ إلى هذا الدّور إشارة عارضة حين قال: «قالت الشعوية ومن يتعصّب للعجميّة: القضيّب للإيقاع... وليس بين الكلام وبين العصا سبب» ضمن البيان والتبيين، ج 3، ص 5 و«مطاعهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة عند مناقلة الكلام، ومساجلة الخصوم بالموزون والمقفى، والمتور الذي لم يقف»،

إنَّ مجمل هذه الأخبار تبين أنَّ النَّبِيَّ كان منغرساً في ثقافة عصره، متأثراً بها في تحمُّل النصوص الخارجة عن معهود الاستعمال اللغوي. وهي أخبار تمهد السبيل إلى تناول أداء القرآن على عهد النَّبِيِّ سواء أَدَّاه النَّبِيُّ أو أَدَّاه أصحابه فاستحسنه.

تناول الباحث مهدي المقدود في مقاله: «تحمُّل النصِّ في الثقافة العربية: في أداء القرآن والشعر»⁽¹⁾ هذا المبحث. وعوَّل في أداء القرآن على مدوِّنة الحديث النبوي: صحيح البخاري وشرحه، وعوَّل في أداء الشعر على أخبار مبثوثة في مصنَّفات الأدب. أمَّا الأداء فقد تناوله من وجهين: وجه النِّسق ووجه التَّنْغيم. وانتهى إلى تشابه لافت بين أداء النّصِّين نسقاً وتنغياً، فالتَّحقيق (البطء) في قراءة القرآن يضارعه النَّصْب في إنشاد الشعر، وهو خاصٌّ بالقصائد، أمَّا الحذر (السَّرعَة) في قراءة القرآن فيضارعه الحداء في إنشاد الشعر، وهو خاصٌّ بالترجُّز والقريض. أمَّا من جهة التَّنْغيم فقد توصَّل الباحث من خلال النَّظَر في فواصل سورة الفتح التي تعلقُّ بها خبر قراءة النَّبِيِّ القائمة على المَدِّ والتَّرْجيع إلى «أَنَّ النَّبِيَّ إذ يقف على فواصل سورة الفتح كان ينهج نهج الشُّعراء، وأهل الحجاز منهم خاصَّة، في الوقف على القوافي المطلقة برويِّ مجراه الفتحه»⁽²⁾.

البيان والتبيين، ج 3، ص 2 ثم قال: «والمغني قد يوقع بالقضيب على أوزان الأغاني، والمتكلم قد يشير برأسه ويده على أقسام كلامه وتقطيعه، ولو قبضت يده ومنع حركة الرأس لذهب ثلثا كلامه» نفسه، ج 3، ص 63. وقد كان النَّبِيُّ يستخدم العصا والقضيب والعزّة والمخصرة والمحجن (راجع الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص 5 و 34 و 44 و 49). وكان الشُّعراء يستخدمون العصا كذلك. فقد قال سويد بن كراع العكلي عن القوافي: (الطويل)

عواصي إلا ما جعلتُ أمامها عصا مريد تنغسي نحروراً وأذرعاً

- ونعتقد أنَّ استخدام العصا في هذا السياق على الحقيقة والمجاز معاً. راجع الجاحظ: البيان والتبيين، ج 2 ص 6. وقد لقَّب شاعر نقيف بداهي محجن» دلالة على استخدامه العصا. وحول استخدام أرباب الكلام عموماً للعصا راجع الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 197-199، وج 3، ص 2-50 (كتاب العصا).
- (1) مهدي المقدود: تحمُّل النصِّ في الثقافة العربية: في أداء القرآن والشعر، منشور ضمن: الدين والجسد (ندوة)، إشراف حمادي السعودي، منشورات كلية الآداب بالقيروان، ط 1، 2010، ج 2، ص 11-26.
- (2) نفسه، ص 18، والخبر المعنيُّ هو: «عن عبد الله بن مغفل قال: رأيت النَّبِيَّ وهو على ناقته، أو جملة، وهي تسير به وهو يقرأ سورة الفتح، أو من سورة الفتح، قراءة لينة. يقرأ وهو يرجع» «وهم قرأ معاوية يحكي قراءة ابن مغفل. وقال: لولا أن يجتمع الناس عليكم لرَجَّعت كما رجَّع ابن مغفل يحكي النَّبِيُّ، فقلت لمعاوية: كيف كان ترجعه؟ قال: آآآ ثلاث مرَّات».

ولئن كان تحديد سيات أداء القرآن والشعر على عهد النبيّ وقبله تحديدا دقيقا أمرا عسيرا - ذلك أنّ وصف النّصب في المصادر مثلا باللّين والرقّة والترسل والتمهل يظلّ وصفا فضفاضا لا يميّز بينه وبين غيره من ضروب الغناء - ولئن كان الوقوف على تفاصيل طرق الإنجاز المختلفة مطلبا عزيزا، لأنّ الأداء الشفويّ قد ضاع بالتدوين، ولأنّ أهل الأخبار قد اهتموا بالنصوص وأهمّلوا أداءها، فإننا سنعوّل في بيان التشابه بين أداء القرآن وأداء الشعر زمن النبيّ وقبله على ما لاحظناه من استخدام الألفاظ نفسها في وصف الأداءين، وعلى تلقّي المتقبّلين الأوائل للنصّين.

أ. في وصف الأداءين

أمّا من جهة الألفاظ، فإننا نقف على وسم أداء القرآن وأداء الشعر معا بالتحبير. فقد جاء «عن أنس بن مالك أنّ أبا موسى الأشعري قام ليلة يصليّ فسمع أزواج النبيّ ﷺ صوته وكان حلو الصوت ففُمن يستمعن فلما أصبح قيل له إنّ النساء كنّ يستمعن فقال: لو علمت لحبّرتكن تحبيرا»⁽¹⁾. وفي رواية أخرى قال أبو موسى مخاطبا النبيّ: «لو علمت بمكانك لحبّرتك لك تحبيرا»⁽²⁾. وجاء في القرآن: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ (الروم 15/30) و﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ﴾ (الزخرف 43/70). وقد ذهب المفسرون إلى أنّ من معاني «يحبرون»: «يلذّذون بالسّماع والغناء»، و«السّماع في الجنّة»⁽³⁾، والحبرة: «كلّ نعمة حسنة محسنة». ولا ريب أنّ متن هذا السّماع في الجنّة هو القرآن أو الغناء بالتسبيح والتّقدّيس⁽⁴⁾. وقد شبه النبيّ الحواميم بالحبرات من الثياب⁽⁵⁾ وهي برود مزينة مما يؤكّد معنى أداء هذه السور أداء قائما على تزيين الصّوت وتحسينه. ويبدو أنّ قراءة

(1) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 100، وفيه أيضا: «حدثنا أبو عثمان قال: كان أبو موسى الأشعري يصليّ بنا فلو قلت إني لم أسمع صوت صنع قطّ ولا يربط قطّ كان أحسن منه»، نفسه، ج 4، ص 101.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح. ب. ر).

(3) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 21، ص 34.

(4) انظر وصفا لغناء الجنّة ضمن القرطبي (أبو عبد الله محمّد بن أحمد الأنصاري): الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988، ج 14، ص 11، كذلك ابن حبيب الأندلسي (عبد الملك، ت 238 هـ): وصف الفردوس، دار الكتب العلميّة، ط 1، 2002، باب ما جاء في سماع أهل الجنّة، ص ص 59-61.

(5) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح. ب. ر).

الصّوفية المسماة «التّغبير» ليست سوى تحريف للتّحبير، وقد وصفها ابن منظور بالقول: «وقد سمّوا ما يطربون فيه من الشّعر في ذكر الله تغيّرا كأنّهم إذا تناشدوه بالألحان طربوا فرقصوا وأرهجوا فسمّوا مغبّرة لهذا المعنى. قال الأزهري: وروينا عن الشافعي رضي الله عنه، أنّه قال: أرى الزّنادقة وضعوا هذا التّغبير ليصدّوا عن ذكر الله وقراءة القرآن، وقال الزّجاج: سمّوا مغبّرين لتزهدهم النّاس في الفانية وهي الدّنيا، وترغيبهم في الآخرة والباقيّة»⁽¹⁾. إنّ تشابه اللفظين والعناء الذي لقيه اللّغويّون في استنباط معنى التّغبير (التّغبير: التّغفير من الغابرة؟) يرجّح لدينا أنّ التّغبير ليس سوى تحريف للفظ التّحبير. ولا شكّ في أنّ هذا الأداء لا يقتصر عند المتصوّفة على الشّعر بل يشمل كذلك المواعظ والقرآن وغير ذلك مما يدخل في باب الدّكر⁽²⁾. وجاء في العمدة في باب الإنشاد قوله: «وغناء العرب قديما على ثلاثة أوجه: النّضب والسّناد والمزج... أما التّغبير فهو تهليل أو تردّد صوت بقراءة أو غيرها»⁽³⁾.

إنّ قول ابن رشيّق يكشف عن أنّ التّغبير ضرب من الأداء تتنازعه قراءة القرآن وإنشاد الشّعر، ونحن نعتقد أنّ التّغبير هو نفسه التّحبير الذي عرفه الشّعر منذ الجاهليّة. وفي ما يلي أمثلة لاستخدامه في الشّعر الجاهليّ.

لقد أطلق القدماء على الشّاعر الجاهليّ طفيل الغنويّ لقب المحبّر⁽⁴⁾، وأطلقوا

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة (غ. ب. ر). وجاء عن الحسن بن عبد العزيز الجروي قال: سمعت الشافعي يقول: خلّفت في العراق شيئا يسمّى التّغبير وضعت الزنادقة يشتغلون به عن القرآن البيهقي: مناقب الشافعي، ج 1، ص 283.

(2) راجع: صابر سوسي: الفناء في التجربة الصّوفية، نشر مؤمنون بلا حدود، المغرب-لبنان، ط 1، 2018، تقنيات بلوغ الفناء، ص ص 86-101.

(3) ابن رشيّق: العمدة، ص 1128-1130.

(4) ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ج 1 ص 444، كذلك طفيل الغنويّ: الذّبيان، ص 7، وجاء في شرح أشعار الهذليّين بمناسبة شرح بيت أبي صخر الهذليّ: (الكامل)

يسئلن في طرقيّ سباسب حوله كقذّاح نبليّ محبّر لم ترصّف

أخبرني الأصمعيّ قال: «كان طفيل الغنويّ يسمّى في الجاهليّة محبّرا وذلك لأنّه كان يزيّن شعره ويمجّسه، والمحبّر: المحسن المزين لكلّ شيء». ص 1085، كذلك ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح. ب. ر). ونعتقد أنّ ما جاء ضمن الحصري: زهر الأداب، ج 1، ص 126-127 من أنّ المحبّر هو لقب لعامر بن الطفيل سببه خلط الحصري بين الاسمين (طفيل / ابن الطفيل).

على قصائد شاعر الأوس قيس بن الخطيم تسمية «حبرات قيس بن الخطيم»⁽¹⁾. وكثيرا ما وصف الشعراء قصائدهم بأنها محبرة، كقول أمية بن أبي عائذ: (المتقارب)

محبرة من صريح الكلا م ليست كما لصق المحدثونا⁽²⁾
وكقول الراعي: (الطويل)

فلاني زعيم أن أقول قصيدة محبرة كالتقّب بين المخارم
خفيفة أعجاز المطي ثقيلة على قرنها نزالة بالمواسم⁽³⁾

اكتفى ابن منظور في شرح معنى التّحبير في هذا الباب بمعنى تحسين الشعر، وهو شرح يترك الباب مفتوحا على معنيين: معنى تحسين معاني القصيدة وألفاظها، ومعنى تحسين أداء القصيدة. أمّا المعاجم الحديثة المختصة فقد مالت إلى حمل التّحبير على المعنى الأوّل فقرنته بالتثقيف وعدته نقيضا للارتجال⁽⁴⁾. والحقيقة أنّ ما جاء في لسان العرب حول معاني التّحبير يضعنا على مفترق طريقين: طريق تحسين النصّ الشعريّ بمعالجة اللفظ والتّركيب وطريق تحسين الشعر بتجويد أدائه. ولكن الدّلالة الأصلية للتّحبير لا يمكن أن تكون لائطة بمعاني التثقيف والتّحكيك وما شابهها لأسباب منها:

- أنّ النقاد لم يستخدموا لفظ التّحبير في وصف عمل أهل التثقيف والتّحكيك من الشعراء⁽⁵⁾، رغم أنّهم قد نوّعوا في الألفاظ المستخدمة: التثقيف، التّفتيح، التّحكيك، التّفتيش، التّقويم، التّخلّ، الحياكة، الحوليّ.

(1) قيس بن الخطيم: الديوان، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار صادر، بيروت، د.ت، راجع المقدّمة ص 1 و2، كذلك المرزباني: معجم الشعراء ص 238

(2) شرح أشعار المهذّبين، ج 2 ص 520

(3) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 163

(4) راجع معجم مصطلحات النّقد العربيّ لأحمد مطلوب، وفيه: «التّحبير: التحسين/ خلاف الارتجال»، ص 141-142. وفيه: «الشّاعر المحبّر هو الذي يجتس شعره» ص 261.

(5) راجع ابن قتيبة: الشعر والشّعراء، ص ص 78-79 في وصف المتكلم من الشعر، ونلاحظ أن أبيات سويد بن كراع وعدي بن الرّقاء التي استشهد بها ابن قتيبة لا تستخدم هذا اللفظ كذلك. راجع أيضا ابن رشيق: العمدة، باب في المطبوع والمصنوع، ج 1، ص ص 208-217.

- أن أبيات كعب بن زهير لا يحضر فيها لفظ التحجير رغم أنها قيلت لمذح طريقة آل زهير في التثقيف، ولا يحضر التحجير كذلك في ردّ مزرد بن ضرار عليه⁽⁶⁾.

- أن بيت حسان بن ثابت: (الكامل)

وأخي من الجنّ البصير إذا حال الكلام بأحسن الجبر⁽⁷⁾،

يقوم دليلاً قاطعاً على أن التحجير لا صلة له بالتثقيف والتحكّيك بما أنه ينسب التحجير إلى الجنّ، ولا يمكن أن ينسب للجنّ الكدّ واللآي والمشفقة في نحت القصيدة لأن الجنّ من ذوي القدرات المفارقة، وإنما الكدّ واللآي والمشفقة للبشر.

- أن الدلالة القديمة لفظ التحجير على صلة بالغناء والموسيقى والتطريب حزناً أو سروراً، والدليل على ذلك قول أبي موسى الأشعري: «لحبر تكن»، وقول الجاحظ: «تكون العصا محرثاً وتكون مخصرة، وتكون المخصرة قضيب حبرة وعود ساجور»⁽⁸⁾.

ومن ثمّ يستقيم لنا أن التحجير يعني تحسين الشعر بتجويد أدائه. ولئن كنّا لا نعلم طرق هذا التجويد ولا أساليب الأداء الخاصّة بالتحجير، ولعلّه يعني تزين الأداء مطلقاً وإخراج الكلام غير مخرج العادة، فالراجح عندنا أن إطلاق اللفظ على أداء الشعر وعلى أداء القرآن يدلّ على تشابه أداء النصّين عصر النّبّي. ولعلّ جمال صوت أبي موسى وقدرته على التحجير قدرة تضاهي قدرة طفيل الغنويّ الذي كان النّبّي يعرفه⁽⁹⁾ قد جعلت النّبّي يمدح «قراءة» أبي موسى ويقعد لها تصحبه زوجاته

(6) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 47-48.

(7) حسان بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقيّ، ص 174.

(8) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 3، ص 27. وقد فضّل المحقق عبد السلام هارون لفظ «حبرة» بدل حبرة رغم إقراره أنّها في سائر النسخ «حبرة». وما يرجّح ما نذهب إليه أن الساجور المذكور عقب ذلك هو الزّنارة.

(9) شعر طفيل وطريقته في الأداء كانت معلومة لدى النّبّي لأنه قيسيّ (ونسجّل أنّه قد ذكر عذارى قريش - قوم النّبّي - في قوله: (الطويل)

تسوف الأوابي منكبه كأنها عذارى قريش غير أن لم تؤمّ

طفيل الغنوي: الذّيان، ص 107، ولأن خلفاء بني أميّة مثل معاوية وعبد الملك بن مروان كانوا يفضّلون شعره (مقدمة ديوان طفيل، ص ص 7-8، والأغاني، ج 15، ص 338 و 341)، ولأن النّبّي كان مغرماً

حيناً والمؤمنون جميعاً أحياناً أخرى.

من الألفاظ الجامعة بين أداء القرآن وأداء الشعر كذلك لفظ التّرجيع، فقد جاء في صحيح مسلم: «عن معاوية بن قرّة قال سمعت عبد الله بن مغفل الزّبيّ يقول: قرأ النّبيّ ﷺ عام الفتح في مسير له سورة الفتح على راحلته فرجّع في قراءته»⁽¹⁾. وقال معاوية بن قرّة يعتذر عن محاكاة تلك القراءة: «لولا النّاس لأخذت لكم بذلك»⁽²⁾. معلوم أنّ التّرجيع يعني التّرديد والتّكرار، وهو خصيصة من خصائص أداء القرآن معلومة. ولكنّ هذه الخصيصة لا تقتصر على القرآن، ولعلّها من خصائص الغناء عموماً، سواء تعلّق الأمر بالشّعر أو بالنّصوص المقدّسة. فقد جاء في معلقة طرفة قوله: (الطّويل)

إذا نحن قلنا أسمعنا انبرت لنا على رسلها مطروقة لم تشدّد
إذا رجعت في صوتها خلّت صوتها تجاوب أظّار على رُبع ردٍّ⁽³⁾
وجاء في شعر لبّيد قوله: (الكامل)

فنعاف صارة فالقنان كآتها زبرٌ يرجعها وليدُ يمان⁽⁴⁾
لقد كان لغناء القيان أثر كبير في حياة الشّعر الجاهليّ ورواجه⁽⁵⁾، وكان للغناء أثر

بالخيل وطفيل من نقات الخيل المشهورين حتّى أنّه كان يسمّى طفيل الخيل (انظر مقدمة ديوانه، ص 8، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 15 ص 338). ونلاحظ أنّ حديث النّبيّ: «الخيل في نواصيها الخير معقود» شبيه بقول طفيل: (الطّويل)

- وللخيل أيام فمن يصطبِرُ لها ويعرف لها أيامها الخير تعقب
الدّيون، ص 49)، ولأنّه كان معاصراً للنّبيّ أو قبله بقليل (يرجع وفاته سنة 610 م). وقد كان شعره ضمن المائة صوت المختارة في الأغاني، وروى إسحاق عن أبيه عن سباط عن يونس أنّ هذا أحسن صوت صنّعه جبيلة (الأصفهاني: الأغاني، ج 15، ص 336).
- (1) مسلم: الصّحيح، باب قراءة النّبيّ ﷺ سورة الفتح يوم فتح مكّة، ضمن كتاب صلاة المسافرين وقصرها، حديث رقم 1737.
- (2) نفسه، حديث رقم 1738.
- (3) الزّوزني: (أبو عبد الله): شرح المعلقات السبع، الدار العالمية، بيروت، 1992، ص 58.
- (4) لبّيد بن ربيعة: الدّيون، ص 266.
- (5) راجع ناصر الدين الأسد: القيان والغناء في العصر الجاهليّ، دار المعارف، مصر، د.ت، الباب الثاني: أثر القيان في الشّعر الجاهليّ، ص ص 161-210، وقد أحصى الباحث 27 قصيدة مغناة في الجاهليّة، ص ص

كذلك في بنية هذا الشعر. ذلك أن التّرجيع يستلزم التكرار: تكرار الألفاظ والجمل والمقاطع التركيبية، وهو أمر نلاحظه في الشعر الجاهلي وفي القرآن كذلك.

ولكن هل كان الغناء مقصوراً على القيان؟ ومن ثمّ فإنّ أداء الشعر وإنّ شابه أداء القرآن ظلّ الفرق بينهما واضحاً من خلال جنس المؤدّي وحال المجلس؟

نعتقد أنّ بعض الشعراء كانوا يؤدّون شعرهم بأنفسهم شأن الأعشى صنّاعة العرب، ونعتقد كذلك أنّ بعض الدّ أعداء محمّد: النّضر بن الحارث، كان يؤدّي الشعر القصصي غناء. ويتجلّى هذا الأمر من خلال الرّبط بين ثلاثة أخبار:

الأوّل: «وكان النّضر بن الحارث من شياطين قريش، وممن كان يؤذي رسول الله ﷺ، وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلساً فذكر فيه بالله، وحذر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثاً منه، فهلّمّ إليّ، فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسبنديار، ثم يقول: بهاذا محمّد أحسن حديثاً منّي؟»⁽¹⁾.

الثاني: «كانت قريش إنّما تغني ويغني لها بالنّصب نصب الأعراب لا تعرف غيره حتّى قدم النّضر بن الحارث وافداً على كسرى فمرّ بالحيرة فتعلّم ضرب العود وغناء العبّاد فعلم أهل مكّة.»⁽²⁾

191-194. كذلك شوقي ضيف: الشعر والغناء في مكّة والمدنية لعصر بني أميّة، دار المعارف، مصر، ط4، د.ت. وقد خصّص الباحث حقّاً للشعر والغناء في العصر الجاهليّ وزمن النّبّي والخلفاء في المدينة، ص 39-45 وفي مكّة، ص ص 178-182.

(1) ابن هشام: السيرة النّبوية، ج1، ص219. ويبدو من خلال الخبر أن النّبّي كان يميل إلى إسراع قريش القصص القرآنيّ، وهو ما تؤكّده أخبار أخرى: فعمر قد أسلم بعد أن استمع إلى سورة طه (وهي قصصية) ونسجّل أنّه وصف ما سمعه قبل نبيّه بالهينة (ابن سعد: الطبقات، ج3، ص248)، والهينة أدخل في باب الأداء على حرفي.

(2) الكلبي (هشام بن محمّد): مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيد أحمد، جامعة بنجاب-لاهور، 1977، ص30.

الثالث: خبر استثناء النَّبِيِّ النَّصْر بن الحارث من العفو من جملة أسارى بدر⁽¹⁾، بل إِنَّ شعر قتيلة أخته فيه يؤكد أَنَّ النَّبِيَّ لم يقبل فيه الغدية شأن سلوكه في الأسرى عادة⁽²⁾.

إنَّ أفراد النصر بن الحارث بالقتل لا يمكن تبريره إلا من خلال مزاحته النَّبِيَّ على الذَّكر، وهو ذكر قائم على قَصِّ قصص الأمم الغابرة بضرب من التغني سواء كان النَّصْر بن الحارث فيه مقلداً للنبي أو كان النَّبِيَّ فيه جارياً على سنن القوم في التفتن في أداء القصص، خصوصاً أنَّ الثقافات الشفوية تعرف هذا النوع من الفن⁽³⁾. ولعلَّ ما يرجح رأينا ذهاب المفسرين إلى أَنَّ الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (لقمان 6/31) قد نزلت في النَّصْر بن الحارث⁽⁴⁾. ولئن ذهب هؤلاء المفسرون إلى أَنَّ الآية في تحريم الغناء مركّزين نظرهم على عبارة: «لَهْوَ الْحَدِيثِ»، فإننا نودّ لفت النظر إلى المقطع القائل: ﴿لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾⁽⁵⁾. وهو مقطع دالٌّ على محاكاة للآيات اعتبرها القرآن استهزاء. وهي محاكاة في المتن (القصص) وفي الأداء (الغناء).

نختم باب الألفاظ المشتركة بين أداء الشعر وأداء القرآن بلفظ الترسيل، فقد جاء عن ابن سعد في باب صفة كلام النَّبِيِّ: «عن عائشة ~~رضي الله عنها~~ قالت: كان رسول

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1 ص 216، كذلك البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): أنساب الأشراف، حققه وقدم له سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1996، ج 1، ص 158-163.

(2) نعني قولها: (الكامل)

ما كان ضرّاً لو متت وربّما
أو كنت قابلٌ فذبيّة فليفتقن

ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 22.

(3) راجع لويس جون كالفي: التقاليد الشفهية، تعريب رشيد برهون، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، 2012، الفصل الثاني: بنية النص الشفهي، ص ص 41-68. وقد جمع الأسود بن قريع التميمي بين وظيفتي القاصّ والشاعر ممّا يعني أداء القصص غناء أو شعراً على الأقل، راجع ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1، ص 62.

(4) راجع مثلاً: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 36-37.

(5) قال القرطبي: «واللهاء في يتخذها كناية عن الآيات»، نفسه، ج 14، ص 39.

الله ﷺ لا يسرد سر دكم هذا، يتكلم بكلام فصل يحفظه من سمعه» و«عن جابر بن عبد الله قال: كان في كلام رسول الله ﷺ ترتيل وترسيل»⁽¹⁾. وجاء عن طرفة قوله: (الطويل)

إذا نحن قلنا أسمعينا انبرت لنا على رسلها مطروقة لم تشدد

وعن ابن رشيقي في باب الإنشاد قوله: «ويقال للمراسل في الغناء المتالي»⁽²⁾.

يبدو أن الترسيل يقوم على الأداء بنسق بطيء مما يسمح بالمد في موضعه أو في غير موضعه ولكن بمد الصوت على مساحة زمنية تفوق مساحة الأداء في الإنجاز اليومي العادي للكلام. ولعل ما يثبت ذلك بعض الأخبار الماثورة عن قراءة النبي القائمة على المد⁽³⁾، أو عن قراءة بعض أصحابه مما جعله يصف بعضهم بالأواهين لقراءتهم المخصوصة⁽⁴⁾.

إن هذا الاشتراك اللفظي في وصف أداء القرآن وأداء الشعر ليس ناجما عن قصور في اللغة العربية في وصف الأصوات وهي اللغة المبرزة في هذا الباب، وإنما هو اشتراك دال على تشابه لافت بين أداء النصين.

(1) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 323.

(2) ابن رشيقي: العمدة، ج 2، ص 1130.

(3) جاء عن ابن سعد: «سئل أنس: كيف كانت قراءة رسول الله؟ فقال: كانت مداً، ثم قال بسم الله الرحمن الرحيم، بمد بسم الله، ومدّ الرحمن، ومدّ الرحيم» الطبقات، ج 1، ص 323، وجاء عنه أيضا: «عن ربيعة بن كعب الأسلمي: «كنت أسمع الهوي من الليل سمع الله لن حمده وأسمع الهوي من الليل الحمد لله رب العالمين»، ج 5، ص 218، وربيعة من أهل الصفة مما يعني أنه يسمع قراءة النبي «الحمد لله رب العالمين» وهي تمتد على فترة زمنية طويلة من الليل مما يؤكد صفتي المد والترجيع في هذه القراءة. ومعلوم أن المد من خصائص أداء الشعر، راجع المقدود (المهدي): تحمل النص في الثقافة العربية: في أداء القرآن والشعر، ص 18.

(4) وصف النبي عبد الله ذي الجادين لقراءته بأنه آواه، (ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 142). وجاء في الإصابة «أنه كان يلزم باب النبي ويرفع صوته بالذكر، فقال عنه النبي: «هو أحد الأواهين»، وقد ارتجز بالنبي كذلك، ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 4، ص 139-140. وقارن بالقرآن: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ» (التوبة 114/9) و«إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ» (هود 75/11)، وبما ورد في ديوان كعب بن زهير في وصف النداء بالتأهيه، كعب بن زهير: الديوان، صنعة أبي سعيد السكري، شرح ودراسة مفيد قمحية، دار الشواف للطباعة والنشر، الرياض، ط 1، 1989، ص 70.

ب. في تلقي الأداءين

لقد سيّجت المنظومة الدينيّة القرآن لتجعله بمعزل عن الشّعْر، وسيّجت الشّعْر لتجعله بمعزل عن الدّين. وقامت طائفة هائلة من الأخبار في تمييز النّبِيّ عن الشّاعر، وفي تمييز التّرتيل عن الإنشاد⁽¹⁾. ونشأت أحكام فقهية على سطح تلك الأخبار - أو لعلّ الفقه كان تربة خصبة للأخبار - أحكام في شروط قراءة القرآن تسلّحت بجهاز من المصطلحات يوهّم بفرق يبيّن أداء النصّين القرآنيّ والشّعريّ. ومع ذلك فإنّنا سنعوّل على طائفة من الأخبار نميل إلى تصديقها لأنّها قد وردت لا على سبيل دعم الاتّجاه السائد في فهم الدّين، وإنّا على سبيل حضور الاتّجاه المهمّش المستبعد الذي يحدث له أن يُغفل من عين الرّقيب. هذه الأخبار هي:

أ- «... وقصّته (عبد الله بن رواحة) مع زوجته في حين وقع على أمّته مشهورة، رويناها من وجوه صحاح، وذلك أنه مشى ليلة إلى أمّته فلهاها، وفطنت له امرأته، فلامته فجحدّها. فقالت له: إن كنت صادقاً فاقراً القرآن فالجُنب لا يقرأ القرآن، فقال: (الوافر)

شهدتُ بأنّ وعد الله حقّ وأنّ النّار مشوى الكافرينا
وأنّ العرش فوق الماء حقّ وفوق العرش ربّ العالمينا
وتحمّله ملائكة غلاظ ملائكة الإله مسومينا

فقال امرأته: صدق الله، وكذبت عيني، وكانت لا تحفظ القرآن ولا تقرّؤه⁽²⁾.

(1) جمع نفيذ كرماني هذه الأخبار الدالة على «الانبهار الزائع والافتان العظيم الذي أثاره القرآن لدى معاصريه»، راجع نفيذ كرماني: بلاغة النور، الفصل الأول: أوائل السامعين، ص 13-123، وفيه أن الجنّ والشياطين «أسلمت لأنّها لم تستطع أن تنفك من إसार القرآن؟» ص 55. وقد صرح المؤلف بنزعه في التاليف حين قال: «إننا عندما نقوم في هذا الفصل بتجميع بعض الأخبار عن ردود أفعال بعض صحابة محدّدًا سمعوا القرآن، فليس مقصودنا من هذا التجميع أيّ معالجة نقدية تاريخية لما حدث في واقع الأمر آنذاك، وإنّا نحاول تقريب الصورة كما ترسمها مصادر المسلمين»، ص 17.

(2) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1 ص 538. ونلاحظ أن ابن حجر رغم نقوله الكثيرة عن ابن عبد البر قد أسقط هذا الخبر. راجع حول هذا الخبر مقدمة ديوان عبد الله بن رواحة، ص 92-93 وفي الذّيان ثلاث مقطوعات ترتبط بهذا الخبر ولا نعلم إن كان ابن رواحة قد دأب على ذلك أم أن الزّواة قد كرّروا الحادثة، راجع الذّيان، ص 162 و163 و165.

ب- «...قال عوانة في ما رواه عنه هشام بن الكلبي: خطبنا عتبة النهاش العجلي فقال: ما أحسن شيئا قاله الله جلّ وعلا في كتابه: (الخفيف)

ليس شيء على المنون يباق غير وجه المسيح الخلاق
قال: فقمتم إليه فقلت: الله عزّ وجلّ لم يقل هذا وإنما قاله عديّ بن زيد. فقال:
والله ما ظننته إلا من كتاب الله»⁽¹⁾.

ج- «...وكان صالح بن سليمان راوية لذي الرّمة، فأنشد يوما قصيدة له،
وأعرابي من بني عديّ يسمع، فقال: أشهد عنك -أي إنك- لفقيه مُحسن
ما تتلوه، وكان يحسبه قرآنا»⁽²⁾.

إنّ هذه الأخبار المبكّرة التي تعود إلى زمن النّبيّ وإلى عهد بني أميّة (فقد توفيّ
عبد الله بن رواحة سنة 8 هـ وتوفيّ ذو الرّمة سنة 117 هـ وكان عتبة النهاش العجليّ
واليا للأموّيين) تكشف عن تماثل لدى المتقبّلين الأوائل بين القرآن والشعر حتّى إنّ
بعضهم حسب القرآن شعرا، وحسب بعضهم الشعر قرآنا. ولئن كان يمكن ردّ
الخبرين الثاني والثالث إلى مسلمات تحكّمت في عصر التدوين منها جهل ولاه بني أميّة
بالدين، وجهل الأعراب بكلّ مقتضيات الفكر السليم، وعدّها من ثمّ من الأخبار
الموضوعة، فإنّ الخبر الأوّل لا يمكن ردّه ولا عدّه خبرا موضوعا لأنّه تعلق بصحابيّ
شهير من شهداء غزوة مؤتة، ولأنّ أجيال الأخباريّين قد حرصت كل الحرص على
إخراج سيرة هؤلاء الأصحاب في صورة فذّة. ولعلّ قول ابن عبد البرّ في مطلع خبره:
«وقصّته مع زوجته في حين وقع على أمّته مشهورة» ممّا يبرّر إيراد هذه القصّة وإن
كانت تنحو منحى مغايرا لغايات التّحديث عن سيرة الجيل الأوّل من المؤمنين.
إنّ جهل الزّوجة بالقرآن: «وكانت لا تحفظ القرآن ولا تقرؤه» من جهة،
وعدّها ما استمعت إليه من شعر قرآنا من جهة ثانية، لا يعني سوى أمر واحد هو

(1) ابن النديم (محمد بن إسحاق): الفهرست، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقَدّم له يوسف علي طويل، دار الكتب
العلميّة، بيروت، ط1، 1996، ص 145-146 (ضمن الفن الأول من المقالة الثالثة). وانظر القصيدة التي
مطلعها هذا البيت ضمن: عدي بن زيد: الديوان، ص 150-151.

(2) الأصفهاني: الأغاني، ج18، ص 11.

أَنَّ أداء النَصِّ الشَّعْرِيَّ كان مماثلاً تمام المماثلة لأداء النَصِّ القرآنيّ. فهي قد حسبت أَنَّ زوجها يتلو عليها قرآناً من خلال مقارنة أدائه بما اعتادت عليه أذنها من أداء للقرآن. أمّا زوجها -وقد كان شاعراً- فأدّى بعض أبياته وهو عالم تمام العلم أنّه كاسب ثقته لا محالة.

يمكن الاعتراض على ما نذهب إليه بالقول إنّ بين أداء القرآن وأداء الشعر فرقاً بيناً لكنّ ابن روضة قد لجأ إلى حيلة كيّسة فأدّى الشعر على «لحن» القرآن، ومن ثمّ أوقع زوجته في الوهم. ولكنّ أخباراً أخرى في مزج القرآن بالشعر تؤكد أنّ النّصين ملتبسان من جهة الأداء إنّ لم نقل هما متماثلان. من هذه الأخبار:

-خبر حُضْرَمِيَّ بن عامر في وفد من بني أسد: «...فقال النّبِيّ لحُضْرَمِيّ: أنقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: فقرأ: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ ۝ الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (الأعلى 1-3) والذي أنعم على الحبل. فأخرج منها نسمة تسعى. بين شغاف وحشى». فقال رسول الله ﷺ: لا تزيدنّ فيها فإنها شافية كافية. قال أخبرنا بهذا كلّهُ هشام بن محمّد بن السائب الكلبي عن أبيه قال: كان حُضْرَمِيَّ بن عامر شاعراً⁽¹⁾.

-وخبر الحارث بن أبي وجزة وكان آدم طويلاً «فصلّى خلف عمر فسمعه يقول: ﴿كَأَنَّهُمْ خُشْبٌ مُّسَنَّدٌ﴾ (المنافقون 3/4) فقال: أبي تعرّض يا ابن الخطّاب؟ والله لا أصليّ خلفك أبداً، وأشار المرزبانيّ إلى خبره هذا في معجم الشعراء، وزاد أنه عاش حتّى أقعدت رجلاه»⁽²⁾.

إنّ مدخل الاعتراض في خبر ابن روضة قائم على جهل زوجته بالشعر، لذلك

(1) ابن سعد: الطبقات، ج 6، ص 158، كذلك ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 2، ص 83-84، وتتعلّق الزيادة نفسها فيه بسورة عبس. ونحن نميل إلى أنّ الخبر متعلّق بسورة الأعلى لا بسورة عبس لثلاثة أسباب أوّلها ما توفّره سورة الأعلى من فاصلة موحّدة قائمة على المدّ، وثانيها ما تحتوي عليه سورة عبس من تفرّيع للنبيّ، وثالثها ما نشر عليه من أخبار في تباري القوم في حفظ سورة الأعلى، كقول البراء بن عازب: «ما قدم رسول الله (المدينة) حتّى قرأت «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ» وسورا من القصص» ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 201.

(2) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 699.

قارعنا ذلك الاعتراض بخبرين عن رجلين شاعرين. ففي الخبر الأول لم يستطع حضرمي بن عامر كبح جماح نفسه عن مداخلة آيات بأبيات. ونحن نعتقد أنّ وحدة الروي/ الفاصلة قد تشجّع على الخلط، لكنّه سبب لا يبدو كافياً البتّة للخلط لو كان الأداء مختلفاً والفرق بيّناً. أما في الخبر الثاني فإنّ أداء عمر بن الخطاب للآية كان شكّاً يذكر بأداء الشعر، وهو ما جعل الحارث بن أبي جزة (وهو شاعر أي عارف بأداء الشعر على الأقل) يظنّه تعريضاً به أي يحمله على باب المهجاء (والأعاريض) أي على الشعر.

إنّ آثار التشابه البيّن في أداء النصّين القرآنيّ والشعريّ التي حاولنا تبيينها رغم تكتم المصادر، تبدو لنا أمراً طبيعياً. وليس الفصل بين أداء القرآن وأداء الشعر إلّا من مطلّبات الاعتقاد وشروط القراءة التي استقامت وترسّخت على التدرّج. أمّا خلال العقود الأولى التي راج فيها النصّ القرآنيّ، فإننا نعتقد أنّ العربيّ قد تعامل مع القرآن في باب الأداء تعامله مع النصوص المخرّجة على غير العادة، وعلى رأسها الشعر، خصوصاً أنّ مجلس النّبّي وأصحابه في المسجد كان عامراً بالشعر وبالقرآن معاً⁽¹⁾، وكان بعض أصحابه قبل الإسلام من ندماء الشعراء⁽²⁾. ولعلّ ما شجّع العربيّ على ذلك خصائص النصّ القرآنيّ نفسه، وهي خصائص نكتفي منها بقول السيوطي: «كثُر في القرآن ختم الفواصل بحروف المدّ واللّين والحاق النّون، وحكمته وجود التّمكّن من التطّريب بذلك»⁽³⁾.

(1) الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، تحقيق إبراهيم صالح، دار البشائر، بيروت، ط 1، 1994، ص 43.

(2) كان الزبير بن العوّام مثلاً نديباً لأبي الطّمحان القيني، راجع ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 2، ص 156.

(3) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 205.

الفصل الثاني

في العلاقة من داخل النصّ

1. الإعجاز

قلّ أن راجت مقالة من مقالات الإسلاميين رواج مقالة الإعجاز البياني القرآني قديما وحديثا. فقد هيمنت هذه المقالة على العقول قديما حتّى إنّ الإعجازيين كثيرا ما ذكروا في مقدّمات مصنفاتهم وجوها كثيرة للإعجاز لكنّهم سرعان ما أهملوها لستمحّض مصنفاتهم لبيان أسرار الإعجاز البياني⁽¹⁾. أمّا حديثا فإنّ القائلين بالإعجاز لم يفلحوا في تجاوز القول بالإعجاز البياني رغم وعيهم بالحاجة إلى ضروب أخرى من الإعجاز مجارة للعصر لعلّ أهمّتها الإعجاز العلمي. ويلاحظ المتأمل أنّ القدماء قد شيدوا نظريّاتهم في الإعجاز البياني القرآني بالاعتماد على مقارنته بالشعر أساسا. فقد استهلّ الباقلاني كتابه في إعجاز القرآن بفصل «في

(1) ذهب الرماني مثلا إلى أنّ «وجوه إعجاز القرآن تظهر من سبع جهات: ترك المعارضة مع توقّر الداعي وشدة الحاجة، والتحذّي للكافة، والصرقة، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة» ولكنّه لم يهتم في مصنفه إلا بالبلاغة، راجع ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلّق عليها محمّد خلف الله ومحمّد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، د.ت، ص ص 73-113. وأشار الخطابي صراحة إلى تفضيل الإعجاز البياني على غيره من سائر أنواع الإعجاز، راجع ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 23-24. أمّا الباقلاني فقد ذكر للإعجاز ثلاثة أوجه أولها الإخبار بالغيوب، وثانيها أمة النبيّ، وثالثها أنه بديع النّظم، عجيب التّأليف، متناه في البلاغة (ص 33) وقد خصّ الوجه الأوّل والثاني بوضع صفحات وأنفق كتابه في الوجه الثالث، راجع الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، مصر، د.ت.

نفي الشعر من القرآن»⁽¹⁾، وقارن بين القرآن وبين أشعار شعراء فحول مثل امرئ القيس والبحري⁽²⁾، أما الجرجاني فقد أطنب في بيان فضل الشعر ليتسنى له تفضيل القرآن عليه لاحقاً⁽³⁾، ولم تسلم من هذه الخصيصة مصنفات البلاغة ولا مصنفات السيرة النبوية ولا حتى مصنفات الفقه والتفسير⁽⁴⁾.

ولم تكن تلك المقارنة من باب البحث عن مساوئ تفضيل النص القرآني على النص الشعري فحسب، بل كانت كذلك من باب تسويغ استعمال القرآن اللغوية الشاذة أو الدخيلة⁽⁵⁾. وهو أمر يدفع إلى الانتباه إلى خصيصة وسمت مصنفات الإعجازيين تتمثل في أنهم استخدموا الشعر في أحيان كثيرة خصيصاً وحكما في الآن ذاته. وشاءت معتقدات هؤلاء أن يقر الخصم لخصمه بالتفوق اللغوي وأن يُنجاه إذا ما أعوزته الحاجة! وقد قادت المقارنة الضمنية أو المعلنة بين القرآن والشعر إلى

(1) الباقلائي: إعجاز القرآن، ص 51-59.

(2) نفسه، ص 155-249.

(3) راجع الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، د.ن، ود.ت، ص ص 11-28، وخاتمته في وصفهم الشعر وعمله وإدلالهم به، ص ص 511-518. والأمر نفسه نلاحظه في مصنف الجرجاني الموسوم بـ«الرسالة الشافية» (منشورة في ذيل دلائل الإعجاز)، فقد استهلها بالحديث عن «تقديم الشعراء وتفضيلهم»، ص ص 575-596.

(4) بالنسبة إلى مصنفات البلاغة يمكن التمثيل بمصنف السكاكي الذي ختمه بفصل في «علم الشعر ودفع المطاعن»، راجع السكاكي (أبو يعقوب يوسف): مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987، ص ص 515-601. ويمكن التمثيل له كذلك باشتراكهم عنصر النية في الشعر حتى يخلصوا الآيات الموزونة من صفة الشعر، راجع مثلاً ابن رشيق: العمدة، ج1، ص 193، وبالنسبة إلى مصنفات السيرة النبوية يمكن التمثيل لذلك بخبر الوليد بن المغيرة حين استمع إلى القرآن فغنى عنه صفة الشعر، راجع مثلاً ابن هشام: السيرة النبوية، ج1، ص 264، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج4، ص 206 وص 227، أما بالنسبة إلى مصنفات الفقه والتفسير فيمكن تبين ذلك من خلال الفصول التي عقدها لـ«كرامة الشعر».

(5) أورد الخطابي اعتراضات المعترضين على فصاحة القرآن في آيات منها: «فَأَكْثَلُ الذِّبِّ» (يوسف 17/12) و«ذَلِكَ كَيْلٌ بَيْرٌ» (يوسف 65/12) و«وَنَظَلُّوا السَّلَاةَ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلَيْكُمْ» (ص 38/6) و«هَلَكَ عَنَى سُلْطَانِيَّةٌ» (الحاقة 29/69) و«وَأَنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (العاديات 8/100) و«وَالَّذِينَ هُمْ لِلرَّكَاةِ فَاعِلُونَ» (المؤمنون 4/23) و«وَتَنْ يَرِثُ فِيهِ بِالْحَادِ يَطْلُمُ» (الحج 25/22) و«لَا أَقْسَمُ بِهَذَا الْكِذِبِ» (البلد 1/90) و«وَوَلَوْ أَنَّ فُرْأَنَا سِيرَتْ بِهَذَا الْجِبَالِ أَوْ قُطِعَتْ بِهَذَا الْأَرْضِ أَوْ كَلِمَ بِهَذَا النَّوْثِ» (الرعد 13/31)، ووجه الاعتراض على هذه الآية الأخيرة عدم ورود جواب الشرط... ثم احتج لها بالشعر، راجع ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص ص 38-55.

تفضيل القرآن على الشعر، وذلك من خلال أربع سمات هي: تفوق القرآن تفوقاً مطلقاً بينما تفوق الشعراء نسبيّاً: في عصر أو مصر أو غرض أو أغراض، وعدم تفاوت مقاطع النصّ القرآنيّ بينما يتفاوت شعر الشاعر الواحد جودة، وخرق القرآن لطريقة العرب في النظم بينما ينسج الشعراء أقاويلهم وفق قواعد معلومة، وعجز الشعراء عن الإتيان بمثل القرآن حين دُعوا إلى ذلك فكاعوا وجنبوا على حدّ عبارة الخطابي، وهو عجز امتدّ إلى من لحق من الشعراء⁽¹⁾. ولئن كان من اليسير ردّ هذه الحجج وبيان تهاافت استدلالات الإعجازيّين وتناقضهم وتحاملهم على الشعر وتعويلهم على الدّوق الخاصّ حيناً وعلى مقتضيات العقيدة حيناً آخر في مواضع كثيرة⁽²⁾، فإنّه من المفيد تفسير سبب هذا التّركيز على المقارنة بين القرآن والشعر دون غيره من ضروب بلاغة العرب.

يجيب القائلون بالإعجاز البيانيّ على هذا السّؤال ضمناً بالقول إنّ الشعر ظلّ قبل الإسلام وبعده أرقى شكل من أشكال التّعبير اللّغوي عند العرب، وبالتالي فإنّ القرآن حين تحدّى العرب أن يأتوا بمثله فإنّما كان في الحقيقة يتحدّى أرباب الكلام فيهم وهُمّ الشعراء. ومن ثمّ فإنّ عجز الشعراء المعاصرين لمحمّد - ومن جاء بعدهم - عن مجاراة بلاغة القرآن يقوم دليلاً على إعجاز النصّ القرآنيّ.

ويقودنا هذا الضّرب من الاستدلال إلى التّساؤل عن معنى عجز الشعراء الذي يقيم عليه الإعجازيّون حجّتهم: هل يعني ذلك أنّ الشعراء حاولوا مضاهاة النصّ القرآنيّ ولكنهم قصروا عن ذلك (كاعوا بعبارة الخطابي) أم يعني أنهم سكتوا عن ذلك التّحدّي (جنبوا بعبارة الخطابي)؟

(1) استفدنا في استقاء هذه السّيات الأربع إضافة إلى مصنّفات الإعجاز القرآنيّ من مقال الأستاذ الهادي الجطلالوي: مباشرة النصّ الشعريّ عند الإعجازيّين، ضمن مجلّة موارد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، ع2، 1997، ص ص 9-35.

(2) راجع الهادي الجطلالوي: مباشرة النصّ الشعريّ عند الإعجازيّين، ص ص 9-35، كذلك المليشي (منيرة بن الشيخ): القرآن والشعر، دراسة في خصائص الأسلوب، بحث لئيل شهادة الدّراسات المتعمّقة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، نسخة مرقونة، 2007، ص ص 37-49.

تفيدنا مصنفات القدماء في الإجابة عن هذا السؤال رغم التعتيم الذي مارسه حراس العقيدة الإسلامية على النصوص المعارضة للقرآن. فقد احتوت الإشارات الضمنية في المدونة العربية الإسلامية على أساء بعض من قبل رهان التحدي، وبفاجأ الباحث حين يقف على أنّ الشعراء لم يكونوا البتة ضمن القائمة: فقد ذكر القدماء النضر بن الحارث⁽¹⁾ -وقد قتله النبي- ومسلمة بن حبيب الحنفي⁽²⁾ -وقد قتله خلف النبي- من معاصري محمد، وذكروا كذلك ابن المقفع⁽³⁾ -وقد قتله خلف النبي- من لاحقيه. لكن هذا المصير الذي لاقاه معارضو النص القرآني الناسجون على نحوه لا يعني البتة أن الشعراء قد جبنوا عن معارضته وإنّما يعني أنّ الشعراء لم ينهضوا إلى معارضته لأن التحدي القرآني لم يكن يعني في واقع الأمر شيئاً لديهم. وتحتاج هذه الفكرة التي رجحناها إلى شرح وتفصيل.

تعود فكرة الإعجاز البياني القرآني إلى الآيات التي تحدّث فيها القرآن المتقبلين الأوائل أن يأتوا بكلام يضاهيه. وقد ورد هذا التحدي في خمس آيات هي:

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة 23 / 22).

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَظَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس 38 / 37).

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَظَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (هود 11 / 13).

(1) جاء في السيرة النبوية لابن هشام: «وكان النضر بن الحارث من شياطين قريش، ومن كان يؤذي رسول الله ﷺ، وينصب له العداوة، وكان قد قدم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم واسبنديار، فكان إذا جلس رسول الله ﷺ مجلساً فذكر فيه بالله، وحذر قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نعمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثم قال: أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثاً منه، فهلتم ليّ، فأنا أحذركم بأحسن من حديثه، ثم يحدثهم عن ملوك فارس ورستم واسبنديار، ثم يقول: بهاذ محمد أحسن حديثاً مني؟» ج 1، ص 219.

(2) الخطابي: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 55.

(3) الباقلائي: إعجاز القرآن، ص 32.

-﴿قُلْ لِيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجَنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِثَبْلٍ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِثَبْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾ (الإسراء 88).

-﴿قُلْيَا أُوْا بِحَدِيثِ ثَبْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور 52 / 34).

إنَّ التحديَّ القرآنيَّ الوارد في هذه الآيات لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى سنَّة من سنن الإنتاج في الشعر العربيَّ قبل الإسلام وبعده. نعتي بهذه السنَّة سنَّة تحدي الكافَّة ورميهم بالعجز عن مجارة الشاعر القاتل وعن السَّبح معه في بحر الشعر. ونحن نسَمِّي ذلك سنَّة لأننا نكاد لا نعدم شاعرا من المتقدِّمين والمتأخِّرين لم يقل قولاً أو أكثر في هذا المعنى حتَّى أنه يجوز القول إنَّ التحديَّ بالشعر هو لازمة من لوازم النصِّ الشعريِّ. وفي ما يلي أمثلة على ذلك:

قال امرؤ القيس: (الطويل)

أنا الشاعر المروءُ حولي توابعي من الجنِّ تروي ما أقول وتعزفُ⁽¹⁾

وقال أوس بن حجر: (الطويل)

وقد رامَ بخري بعد ذلك طامياً من الشعراء كلُّ عود ومُحمم
ففاؤوا ولو أسطو على أمِّ بعضهم أصاخَ فلم يُنصت ولم يتكلَّم⁽²⁾

وقال عنترة: (الكامل)

فلئن بقيتُ لأصنعنَّ عجائباً ولأُبَكِّمنَّ بلاغةَ الفصحاءِ⁽³⁾

وقال أيضاً: (الطويل)

ألا إنها خيرُ القصائدِ كلّها يُفَصِّلُ منها كلُّ ثوبٍ ويُسَجُّ⁽⁴⁾

(1) من القصيدة التي مطلعها:

ديار بها الظلمان والعين تمكف
وقد رجَّح الطاهر المهامي نسبتها إلى امرئ القيس، راجع القصيدة ضمن الطاهر المهامي: الشعر على الشعر، ص ص 44-45.

(2) أوس بن حجر: الذَّيْوان، ص 123.

(3) عنترة: الذَّيْوان، شرح الخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1992، ص 22.

(4) نفسه، ص 42.

وقال المسيّب بن علس: (الكامل)
فلأهدين مع الرّيح قصيدةً
تردّ المياة فلا تزال غريبةً
وقال حسان بن ثابت: (الكامل)
لا أسرق الشعراء ما نطقوا
وقال أيضا: (الطويل)
يراهما الذي لا ينطق الشعر عنده
وقال الأعشى: (الطويل)
دعوت خليلي مسحلا ودعوا له
وقال سحيم بن وثيل (الوافر):
وماذا يدرك الشعراء منّي
وقال تميم بن مقبل: (الطويل)
إذا متّ عن ذكر القوافي فلن ترى
وقال سويد بن أبي كاهل البشكري: (الرملي)
وأتاني صاحبٌ ذو غيِّثٍ
قال لبّيك وما استصرخته
ذو عُبابٍ زبدٍ أدْيُهُ
مَنِي مغلغلةً إلى القعقاع
في القوم بين تمثيلٍ وسماعٍ⁽¹⁾
بل لا يُوافق شعرهم شعري⁽²⁾
ويعجز عن أمثالها أن يقولها⁽³⁾
جهنّام جدعا للهجين المذمّم⁽⁴⁾
وقد جاوزت حدّ الأربعين⁽⁵⁾
لها قائلًا بعدي أظبّ وأشعرا⁽⁶⁾
زَفَيانٌ عند إنفاذ القرغ
حاقرا للنّاس قوَال القذغ
خمط التّيار يرمي بالقلع

(1) المفضل الضبي: المفضليات، ص 62.

(2) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوق، ص 174.

(3) نفسه، ص 336.

(4) الأعشى: الديوان، ص 125.

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3، ص 208. وهو شاعر غنّصرم.

(6) ذكره الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 512.

زغربيّ مستعزّ بحرّه ليس للماهر فيه مطلق⁽¹⁾

يمكننا أن نترسل فنائي لكلّ شاعر من شعراء العربية القدماء بيت أو أكثر في هذا المعنى⁽²⁾، وقد فتق شعراء الجاهليّة هذا المعنى وزاد عليه شعراء العصور الإسلاميّة توليّنات جديدة⁽³⁾، وسمّوا قصائدهم أحياناً بأساء تحيل على سور القرآن كالقارعة والدّامغة والفاضحة والخافقة⁽⁴⁾... ممّا يؤكّد أننا إزاء سنّة من سنن القول. وقد خلص باحث في هذه الظاهرة وما شابهها إلى القول عن شعر الجاهليّة: «أول ما يتسنّى للباحث الخروج به من ظاهرة الشّعْر على الشّعْر في الحقبة الجاهليّة هو حضورها وضمورها معاً. فلا يكاد يخلو منها ديوان شاعر لكنّ حجم تواجدها ظلّ ضعيفاً... أمّا عمدة الشّاعر هاجياً أو مفاخرافقوة معجزة يستمدّها من عالم الجن»⁽⁵⁾.

فضلاً عن الآيات الشعريّة الشّاهدة على إعجاز الشّعْر، يقف الباحث على بعض الأخبار التي تؤكّد معنى الإعجاز الشعريّ. وفيه يستثمر الشعراء اللاحقون المعاني الإسلاميّة، من ذلك أنّ أبا نواس شبه شعره وشعر غيره بعضاً موسى تلقف

(1) المفضّليات، ص 201-202، وينقسم الفخر في مفضّليّته إلى قسمين: الفخر بالقيم، ص 191-197 والفخر بالاعتدال الشعريّ، ص ص 197-202.

(2) راجع زهير بن أبي سلمى: الذّيان، شرحه وقّدّم له علي حسن فاعور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1988، ص 132، وطرفة بن العبد: الذّيان، ص 174، والثّابغة الذّبياني: الذّيان، شرح وتقديم عباس عبد السّاتر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط3، 1996، ص 99.

(3) من ذلك قول بشار يتحدّى الإنس والجنّ (البسيط):

أنا المرعّث يخشى الجنّ بأدهتي ولا ينام الأعادي من مزاميري.

وقد قال الراعي عن شعره: «لو اجتمعت على هذا الجنّ والإنس ما أغنوا فيه شيئاً»، الأصفهاني: الأغاني، ج3، ص 9.

(4) راجع مثلاً: ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 128.

(5) الطاهر المهامي: الشّعْر على الشّعْر، ص 58-59، والتشديد من عندنا. ولئن قصر المهامي نظره على معاني السّبر والنّك والخلق في ظاهرة الشّعْر على الشّعْر، فإننا نرى معنى الإعجاز لاخطاً بها. ولعلّ الباحث ضنّ معنى الإعجاز في معنى الخلق حين قال «ولّى خلق القصيدة ومآتيها يعود ما أتصل بمال الخوارق»، ص 439، راجع الباب الثاني من القسم الثّاني من عمله الموسوم بـ«بلاغة التّصوّر»، ص ص 439-458. كذلك منتصف الوهايي: الطّائفة في الشّعْر، دار الاتحاد للنشر والتّوزيع، تونس 2016، راجع الباب الأوّل من القسم الثالث الموسوم بـ«الخطاب على الخطاب»، ص ص 417-515.

ما يأفكون⁽¹⁾، وسمع شعر أبي العتاهية فقال: «أفسح هذا أم أنتم لا تبصرون»⁽²⁾. بل إن الناظر في مصنفات الأدب والبلاغة وحتى مصنفات الإعجاز القرآني كثيرا ما تعترضه أوصاف للشعر تمتح شرعية حضورها من ظاهرة الإعجاز الشعري مثل وصف قصائد أو أبيات بالعظمة والهيبة، وبالعجب، وبالسحر⁽³⁾، وبالإبهام، وبالإعجاز، وبالإفحام⁽⁴⁾، وهو القول الفصل، وهو فصل الخطاب⁽⁵⁾. وقد صنف نقاد الأدب أبوابا لأثر الشعر في الناس فإذا هو أشبه ما يكون بالسحر⁽⁶⁾... وقد جاء في كتاب الأغاني الخبر التالي يرويه خلف الأحمر عن بشار بن برد: «... فأنيته وهو جالس على بابه فرأيته أعمى قبيح المنظر عظيم الجثة فقلت: لعن الله من يبالي بهذا. فبينما أنا كذلك إذ جاءه رجل فقال: إن فلانا سبك عند الأمير محمد بن سليمان ووضع منك، فقال: أو قد فعل؟ فقال: نعم. فأطرق وجلس الرجل عنده حتى أنشد بأعلى صوته وأفحمه... فقال: فارتعدت والله فرائصي واقتشعرت جلدي وعظم في عيني جدا»⁽⁷⁾.

ولئن كانت أقاويل الشعراء في هذا الباب بعد الإسلام «تعدو مجرد إدلال بقدرة شعرية وفحولة في النظم وفخر بالصنعة إلى رغبة خفية في مضاهاة النص الديني...» فالشاعر يتخذ من الخطاب الواصف دلالة على صحة مفارقة شعره لسائر الشعر فيفرد في أكثر من قصيدة مكانا للكلام على نظمه المعجز⁽⁸⁾، فإن السؤال الذي لا بد من مواجهته هو: بم نبرر حضور هذه الظاهرة في شعر ما قبل الإسلام؟

- (1) ابن منظور: أخبار أبي نواس، منشور ضمن ملحق الأغاني، ج 25، ص 173.
- (2) الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، ص 41-42، وقول أبي نواس هو تمام الآية 15 من سور الطور 52.
- (3) راجع ابن رشيق: العمدة، على التوالي ص 58 و 183 و 396.
- (4) راجع الأصفهاني: الأغاني، ج 3، ص 190، كذلك الرمازي، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 76.
- (5) المخرجاني: دلائل الإعجاز، ص 15 و 24.
- (6) راجع ابن رشيق: العمدة، ج 1 ص 110-118، كذلك ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 64-65.
- (7) الأصفهاني: الأغاني، ج 3، ص 185. وفي قوله «واقشعرت جلدي» تذكير بالآية: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَقِيبِ كِتَابًا مُنَشَّأً مِنْهَا نَفْثِيرٌ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ قَلِيلٌ مُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدًى لِلدُّعَا (الزمر 39/23)﴾.
- (8) منتصف الوهايب: العطنية في الشعر، ص 500.

بمعجزة البلاغة القرآنية حسب ما ذهب إليه أنصار الإعجاز البياني القرآني. وهو ما يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: كيف يطالبونه بمعجزة مادية محسوسة فيفهمهم بمعجزة بلاغية؟ وهل يمكن أن يكون ذلك الرد باباً إلى التصديق والتسليم؟

الحقيقة أن النبي قد بدأ التحدي بالقرآن قبل أن يطالبوه بمعجزات مادية محسوسة على صدق دعواه، ذلك أن أولى السور التي دشنت هذه المقالة هي سورة الطور وقد نزلت في الفترة المكية الأولى وهي السورة رقم 22 في ترتيب بلاشير (Blachere) و 40 في ترتيب نولدكه (Noldeke)⁽¹⁾. أما المطالبة بالمعجزات فقد ظهرت في سور لاحقة مثل سورة الإسراء ورقمها في ترتيب بلاشير 74 وفي ترتيب نولدكه 67. ويبدو أن التحدي بالقرآن جاء ردًا على «اتهام» النبي بالسحر والكهانة وبالجنون والشعر وبالاقتراء: ﴿أَفَيْخِرْ هَذَا أََمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ (الطور 52/15) و﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا كَاهِنَةٍ﴾ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ ﴿قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَرِبِينَ﴾ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلُسُهُمْ بِهِذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿أَمْ يَقُولُونَ نَقُولُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ فَلْيَأْثِرُوا بِحَدِيثِ يَثْلِيلٍ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور 52/29-34). لكن المتكلمين لم يكلفوا أنفسهم عناء أن يأتوا بحديث مثل القرآن من جهة، وواصلوا اتهامه بالاقتراء من جهة ثانية مثلما هو الأمر في سورة ص ورقمها عند بلاشير 59 وعند نولدكه 61: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا أَخْيَالٌ﴾ (ص 38/7). وواصلوا كذلك «اتهامه» بالشعر مثلما هو الأمر في سور الشعراء ويس والأنبياء (وترتيبها على التوالي عند نولدكه 56 و 60 و 65، وعند بلاشير 58 و 62 و 67) وقد قاد ذلك إلى العودة إلى بيان الفرق بين محمد وبين الشعراء في سورة الشعراء خصوصاً.

إن ما ذهبنا إليه من أن التحدي ببلاغة القول إنما هو مجرد تقليد عند أرباب الكلام انخرط فيه النص القرآني هو رأي يمكن تأكيده كذلك من خلال اشتراك القرآن والشعراء في أمرين:

(1) راجع جدول ترتيب السور ترتيباً تاريخياً عند رييس بلاشير وتيودور نولدكه ضمن هشام جعيط: في السيرة النبوية - 2 - تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2007، ص ص 185-194.

أولها وصف الخطاب الصادر عن هؤلاء المدّعين للإعجاز البياني بالمحكم من مثل الآية: ﴿الرَّكِيْتُ أَحْكَمْتُ عَائِشَتُهُ ثُمَّ فُضِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود 1/11)⁽¹⁾، وقول طرفة: (الطويل)

خذوها ذوي الألبابِ أَحْكَمِ نَسْجُهَا وَصَنَّفَهَا مُسْتَحْكِمُ الْقَوْلِ صَادِقُهُ⁽²⁾
وثانيها استخدام استعارة كبرى لتصوير الفذّاة البلاغية هي استعارة البحر.
جاء في القرآن:

- ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِزَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِثَّتَا بِمِثْلِهِ مِزْدًا﴾ (الكهف 18/109)

- ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ آبِحَرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان 31/27).

وجاء في الشعر:

- قال مزّرد بن ضرار: (الطويل)⁽³⁾

زَعِيمٌ لَمَنْ قَاذَفْتُهُ بِأَوَايِدِ	يُغْنِي بِهَا السَّارِي وَتُخْدِي الرَّوَّاحِلُ
مَذْكُورَةٌ تَلْقَى كَثِيرًا رَوَّاحِيهَا	ضَوَّاحٌ لَهَا فِي كُلِّ أَرْضٍ أَزَامِلُ
تُكْرَفُ فَلَا تَزْدَادُ إِلَّا اسْتِنَارَةً	إِذَا رَاكَ الشَّعْرَ الشَّفَاةُ الْعَوَامِلُ
فَمَنْ أَرَمَهُ مِنْهَا بِبَيْتٍ يُلْخُ بِهِ	كَشَامَةٌ وَجْهِ لَيْسَ لِلْوَجْهِ غَاسِلُ

(1) كذلك حمّد 20/47: ﴿إِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ﴾ وآل عمران 7/3: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.

(2) طرفة بن العبد: الذّيان، ص 174. كذلك قول نابط شرا:

حَمَّالُ الْوَيْةِ شَهِادَةُ أُنْدِيَّةٍ
ضَمَنُ الْمُفْضَلِيَّاتِ ص 29، وقول حسان بن ثابت:

فَسَوْفَ يَجِيئُكَ عَنِّي حُمَامٌ
يَصُوغُ الْمُخْكَمَاتِ كَمَا يَشَاءُ
ضَمَنُ الذِّيَّانِ، تحقيق وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ط 1، 2006، ج 1، ص 21. وقول النّابغة الذّبياني:
فَصَبَكُ أَنْ تَهَاضَ بِمَحْكَمَاتِ
يَمَرُ بِهَا الرّوِّيُّ عَلَى لِسَانِي
ضَمَنُ الذِّيَّانِ ص 99.

(3) الفضل الضّبي: الفضلّيات، ص 100، راجع كذلك المرزباني: معجم الشعراء، ص 559.

كذلك جزائي في الهدى وإن أقل
- وقال أوس بن حجر: (الطويل)

وقد رام بحري بعد ذلك طامياً
ففاؤوا ولو أسطو على أم بعضهم

وقال سويد بن أبي كاهل الشكري: (الزمل)

وأنا في صاحب ذو غيث
قال لبك وما استصرخته
ذو عباب زبد آذيه
زغربي مستعز بحره

وقال حسان بن ثابت: (الوافر)

لساني صارم لا عيب فيه
وبحري لا تكدره الدلاء⁽¹⁾

وقال أيضاً: (البيط)

ما البحر حين تهب الرياح شاملة
يوماً بأغلب مني يوم تبصرني

وتلحق بهذه الاستعارة الكبرى متعلقات البحر مثل ذكر الماء والسحاب والمطر
والرعد والدرّ والمرجان والرياض المونقة عند الإشارة إلى الاقتدار الشعري⁽²⁾.

(1) أوس بن حجر: الديوان، ص 132.

(2) المفضل الضبي: المفصليات، ص 201-202، وينقسم الفخر في مفضليته إلى قسمين: الفخر بالقيم ص 191-197، والفخر بالاقتدار الشعري ص 197-202.

(3) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقي، ص 10.

(4) نفسه، ص 105.

(5) نمثل لذلك بما جاء في القصيدة المنسوبة إلى امرئ القيس: (الطويل)

أنا الشاعر المرحوب حولي توابعي
إذ قلت أبياتا جيادا حفظتها
إذا ما اعتلجنا خلّت في الصدر قاصفاً
من الجنّ تروى ما أقول وتعزف
وذلك آتي للقوافي متنفّفاً
كزجة زعد صادق حين يرجف

إنّ متّبع هذه الاستعارة ينتهي إلى أنّ المقصود بالبحر ليس البحر العروضيّ البتّة^(١)، وإنّما هو البحر أو الماء مطلقاً. وقد كانت العرب ولا زالت تطلق على الأودية اسم البحر. فقد جاء في لسان العرب: «البحر: الماء الكثير، ملحا كان أو عذبا، وهو خلاف البرّ... وإنّما سمّي البحر بحرا لسعته... وكلّ نهر لا ينقطع ماؤه فهو بحر»^(٢). وما يبرز هذا المعنى الألفاظ المتعلقة بعمل الشعر مثل قولهم أجبل الشاعر كما يقال لحافر البئر إذا بلغ جبلا تحت الأرض أجبل^(٣)، ومنها الموارد والمساجلة والتبوع، ومنها الخضمة^(٤)، ومنها الروي، ومنها المتر أو المتير والإقواء: تعليم الشعر وجذب الحبل من البئر^(٥)... بل إنّنا نقف على كُنى كثيرة للشعراء على صلة بالماء: النابغة، أبو جياش، أبو الجثجات، أبو السّال، أبو صرمة، أبو القعقاع، أبو العرندس، أبو رهم، المبرق....^(٦)، كما نقف على ألفاظ كثيرة في وصف البلاغة والعِي على صلة بالماء والعطش مثل قولهم أفحم وفجر وسبح وغاص واستقى ونهل وروى وارتمل: نزل البئر من غير حبل، وأكدى واهتمد ونبع^(٧)... ونقف كذلك على أقوال كثيرة دشّنت النقد الشعريّ عند العرب على صلة بالماء من مثل قول عمر بن الخطاب عن امرئ

ملكت مريّب مكفّهر يحثّه	حيث يُزجّي وبله فيوتفّ
فأزجى وحال الموج فيه وأجلبت	على الموج ملجاج الصّواعق تصرف
إذا ما حدا في حجرئيه تبادرت	سكايب قطر مستفيض تخذرف
أجشّ هزيم جؤنني رشيه	مريش كميش الرّش ربي يبريق
ومرّ ومال الرّغد فيه وأزسلت	عليه سماء تستفيض وتغرف
فغمغم في جوّ السماء مغمغما	فغمغم ملثام السحاب المؤلّف
ترقرق فاهراق ورنق برقه	وهاجت بروق في نواحيه تخطف
وروى سحاب بعدكنه وأرسلت	عليه سماء تستمدّ وتعطف
فلذلك منا الذّأب حتّى نقدها	مثالا كئيبان يشاد ويرصف

- (١) راجع مهدي المقدود: المدخل العروضي في الشعرية العربية القديمة، شهادة دكتورا، نسخة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2016، ص ص 224-230.
- (٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ب. ح. ر).
- (٣) ابن رشيق: المعمد، ج 1، ص 329.
- (٤) السكري: شرح أشعار المذللين، ص 1135.
- (٥) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 97، كذلك الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 63.
- (٦) راجع المرزباني: معجم الشعراء، باب ذكر من غلبت كنيته على اسمه، ص ص 583-599.
- (٧) راجع قدامة بن جعفر: جواهر الألفاظ، باب بلاغة المنطق، ص 312.

القيس: «خسف لهم عين الشعر»، وقول أبي بكر عن النّابغة: «أعذبهم بحرا»⁽¹⁾، وقول الحارث بن عوف للنّبي: «أجزني من شعر حسان فوالله لو مزج به ماء البحر لمزجه»⁽²⁾، وقول الفرزدق عن نفسه وعن جرير: «إني وإياه لنغترف من بحر واحد وتضطرب دلاؤه عند طول النّهر»⁽³⁾، ومن مثل قول سراقه البارقى: (الكامل)

منا نال بحري منهم من شاعر مَن سمعت به ولا مُستعجل
إني فتى أدركتُ أقصى سعيهم وغرفتُ من بحرٍ وليس بجَدولٍ
وغرفتُ بحراً ما تُسدُّ عيونه أربى على كعبٍ وبحرٍ الأخطل⁽⁴⁾

ونحن نعتقد أنّ تفسير ورود تلك الاستعارة بكثافة في باب الإعجاز البياني لا يكمن في صلة الماء بالإيقاع على ما أبان أفلاطون، وإنّما يكمن أولاً في منزلة الماء في بيئة صحراوية: لقد كان الماء (البئر، الغدير، النّهر) شيئاً نادراً حيويّاً في آن، تلتئم حوله الجماعة وتتصارع، به تحيا ومن أجله تُضرب أكباد الإبل، وكذلك هو القول الحسن. ولقد كان الماء (البحر) عالماً غريباً مجهولاً مخيفاً من جهة، معطاء لا ينضب من جهة ثانية، وكذلك هو القول الحسن. ويكمن ثانياً في صفة الاتساع والعمق: ماء لا ينضب وحدود لا تُدرك وقعر لا يُجَدّ. إنّ معنى اللانهاية الكامن في هذه الخصائص قد سمح للعرب بإطلاق صفة البحر والتبحر على العالم وعلى العلم⁽⁵⁾.

(1) ابن رشيق: العمدة، على التوالي ج 1 ص 143 و 145، كذلك ابن قتيبة: الشّعر والشّعراء، ص 128.

(2) ابن سلام: طبقات فحول الشّعراء، ص 88.

(3) نفسه، ص 123.

(4) سراقه البارقى: الدّيون، حقّقه وشرحه حسين نصّار، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1947، ص 70.

(5) نمثل لذلك بقول ابن حجر: «كان ابن عباس يسمّى البحر لكثرة علمه» الإصابة في تمييز الصّحابة، ج 4، ص 128، ويقول الذهبي في سير أعلام النبلاء عن ابن إسحاق «هو أول من دَوّن العلم بالمدينة... وكان في العلم بحرا عجابا»، ج 7، ص 33. ووصف سراقه البارقى أمة بن أبي الصّلت بالبحر في قوله: (الكامل) وأمة البحر الذي في شعره يحكم كوحى في الزّبور مفضّل

الدّيون، ص 69. ووصف علي بن أبي طالب سلمان به البحر لا يتزحّ قعره» بسبب علمه، ابن سعد: الطّبقات، ج 2، ص 299، وقد كان الماء/ الدّلّو رمزا للعلم في علم التّعبير عند العرب قديماً، فقد جاء في صحيح مسلم: «بينما أنا نائم رأيتني على قلب، عليها دلو فتزعت منها ما شاء الله ثم أخذها ابن أبي قحافة... فأخذها عمر بن الخطاب... قالوا: فما أولت ذلك يا رسول الله؟ قال: العلم». صحيح مسلم، كتاب فضائل

وقد كان الشعر «علمهم الذي لم يكن لهم علم أصح منه» وكان كذلك «ديوان علمهم ومنتهى حكمتهم»⁽¹⁾. ولا يعني ذلك أن الشعر ديوان تقيّد فيه العلوم وإنّما يعني أن «الشعر هو العلم مطلقاً»⁽²⁾، وأنّ الشاعر عالم بكلّ شيء قادر على تصريف فنون الكلام كيفما أراد، بل يمكنه أن يتعالى على قواعد الكلام فيخرقها دون حرج مادام هو مالكها أو خالقها. ونعتقد في هذا السياق أنّ خرق القرآن لقواعد الكلام يتنزّل هو الآخر في معنى التدليل على الإعجاز.

إن ارتباط الشعر بالعلم وبالاقتدار اللغوي من جهة، وحاجة الجماعة إلى الشاعر حاجتهم إلى الماء من جهة ثانية قد سمح بظهور مقالة الإعجاز. ولكنها مقالة لا تعني البتّة معارضة نصوص بقيّة الشعراء أو انتظار ردودهم أو إفحامهم، لأننا نراها حاضرة في مدوّنة جميع أرباب الكلام. ولذلك لم ينهض الشعراء لبناء نصوص تنقض القرآن وإن نهضوا لهجاء محمّد. إنّ الأمر لا يتعلّق في رأينا بعجز الشعراء عن فعل ذلك، ولا بإعدام الثقافة الإسلامية للنصوص المعارضة للقرآن زمن محمّد، وإنّما يتعلّق الأمر بفهم الإعجاز باعتباره سنّة من سنن القول لا يشترط ادّعاؤها ردّ الآخرين من أرباب الكلام.

الصحابة، باب من فضائل عمر، أحاديث رقم 6084 و6085 و6086. وجاء في تفسير الأحلام لابن سيرين قوله: «البحر: دالّ على كل من له سلطان على الخلق... وعلمه: ماؤه»، وزاد عبد الغني النابلسي فقال: «وقيل من شرب من ماء البحر تعلّم من الأدب بقدر ما يشرب منه» انظر معجم تفسير الأحلام (ابن سيرين - عبد الغني النابلسي) أعدّه باسل البريدي، مكتبة الصفاء - أبو ظبي ومكتبة البهجة - بيروت، ط1، 2008، ص120 و123. وجاء في تعبير عفراء الكاهنة لروفا مرثد بن عبد كلال قولها: «والنهر علم واسع»، راجع الألوسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، المكتبة الأهلية، القاهرة، 1928، ج3، ص298.

(1) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص34.

(2) أبو يعرب المرزوقي: العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ضمن دراسات عربية، السنة 35، ج3 و4، 1999، ص52. وجاء عن ابن قتيبة قوله: «وكان حقّ هذا الكتاب أن أودعه الأخبار عن جلالة قدر الشعر وعظيم خطره، وعمّن رفعه الله بالمديح، وعمّن وضعه بالهجاء، وعمّا أودعته العرب من الأخبار النافعة، والأنساب الصحاح، والحكم المضارعة لحكم الفلاسفة، والعلوم في الخيل، وفي النجوم وأنوائها والاهتداء بها، والزّياح وما كان منها مبشراً أو جاثلاً، والبروق وما كان منها خلياً أو صادقا، والسحاب وما كان منها جهاماً أو ماطراً، وعمّا يبعث منه البخيل على السّباح، والجبان على اللّقاء، والدنيّ على السمو» الشعر والشعراء، ج1، ص ص64-65.

ويبدو لنا أنّ ادّعاء الإعجاز أمر لا نط بثقافة المشافهة أساسا، لأنّ الحدث القرآني لم يتمكّن من القضاء على هذه السّنة من سنن القول. لقد واصل الشعراء ادّعاء القول المعجز رغم عقيدتهم الإسلامية⁽¹⁾. وهو أمر يمكن الاستدلال عليه بالعودة إلى مدوّنة حسان بن ثابت وجريز والفرزدق ويّشار وأبي تمام والبحري والمنتبي...⁽²⁾، ونعني بثقافة المشافهة حدث إنشاد القصيدة أساسا. فقد عرفت الثّقافة العربيّة التّدوين منذ منتصف القرن الثاني هجريّا ولكنّ التّدوين لم يقض على حدث الإنشاد إلّا حديثا مع ظهور المطبعة. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير غياب هذه الظّاهرة في الشعر العربيّ الحديث (الكتابي). ومّا يؤكّد ما نذهب إليه استمرار ادّعاء الإعجاز الشعريّ في مدوّنة الشعر العربيّ غير الفصيح (الشفاهي) في العصر الحديث لأنّه شعر لا يزال مرتبطا بالإنشاد⁽³⁾.

(1) وهو ما يؤكد على أنّ الأمر يتعلّق بسنة من سنن الإبداع في الثقافة الشفاهية، على عكس ما يذهب إليه أبو يعرب المرزوقي من ارتباط الإعجاز القرآني بالإيمان بلا نهاية المعنى القرآني (النشابة في القرآن)، راجع: العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ضمن دراسات عربية، ص 35-62.

(2) نكتفي للتدليل على ذلك بقول أبي الطيب المنتبي: (الكامل)
 ما نال أهل الجاهليّة كلهم شعري ولا سمعت بسحري بابل
 (الديوان، شرح البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986، ج 3، ص 376). ولزيد التوسع راجع: الطاهر المهامي: الشعر على الشعر، وقد ذكر أمثلة كثيرة على هذه الظاهرة من الشعر العربيّ حتّى القرن الخامس هجريّا.

(3) نمثّل لذلك بقول الكُليّف: (بالعاميّة)

خذ من علومي ذرة مصبونة	لي كزروها الناس صار أذكى لها
تعت ولا من واعي يسمع لها	إلا شقى في نظمها وعدالها
مدح وتشريف وبذل نصيحة	ما تختفي عند الرواة أمثالها

وقول العامري: (بالعاميّة)

الله من بيت وقصيدة شاعر	عند الأمور المعضلات حميدا
كالسدر إلا إنها نبطيّة	تحلى على التكرار والتريدا

ذكره سعد العبدالله الصويان: الشعر النبطي، ذائقة الشعب وسلطة النصّ، مكتبة الملك فهد، الرياض 1421 هـ راجع الشاهدين المذكورين على التوالي، ص 271 وص 297، راجع كذلك حضور هذه الظاهرة في أشعار أخرى، ص 282-283 و382 و413.

وقال أحمد بن موسى: «أنا اليوم صاحب براعات/ لا تكيدنيش الثنيات/ مني المعاني استوفات/ وملافظي ما تحبّات/ هلكت المدوّ بالقرايع» ضمن محيي الدين خريق: مختارات من شعر أحمد بن موسى، الدار التونسية للنشر، 1989، ص 89.

إنَّ الإنشاد حال منشئة لادّعاء الإعجاز، فهي العقد الذي تفوّض من خلاله الجماعة للشاعر النطق باسمها أولاً، وهي ثانياً حال قائمة على ثنائية القول/ السمع: الشاعر القائل والجمهور المستمع. إنها لحظة ينفرد فيها الشاعر دون سائر القوم بامتلاك الحقّ في الكلام لا ينافسه في ذلك أحد. وهو من ثمّ يسعى من خلال التأكيد على إعجازه اللغويّ إلى تأييد تلك اللحظة من جهة، وإلى تحذير الجمهور من مغبة استبداله بشاعر آخر أو إهمال شأنه من جهة ثانية.

أما عن حاجة الشاعر إلى تأييد تلك اللحظة فنعتقد أن سببها حال نفسيّة مرتبطة بالإبداع الشفوي. ذلك أن انقضاء الصوت وتلاشيّه في الفضاء حال النطق به يؤلّد لدى المبدع رغبة في تخليد اسمه وهو تخليد لا يتسنى له إلا بادّعاء الإعجاز. وقد لاحظنا أن ادّعاء الإعجاز عادة ما يكون في نهاية القصيدة أي هو بمثابة الإمضاء⁽¹⁾. وفي المقابل لا يحتاج المبدع في ثقافة المكتوب إلى ذلك لشعوره أنّ الكتاب باقٍ حتّى وإن زال مبدعه. فالمبدع الشفاهيّ مرتبط بالزمان المنقضي الزائل فيدعي الخلود ليقاوم ذلك وليقاوم الموت، أمّا المبدع الكتابيّ فيرتبط إبداعه بالمكان (الكتاب الماديّ) الثابت المقاوم لعاديات الزّمن فلا حاجة له لمقاومة الزّوال والفناء.

أما عن علاقته بالجمهور أو الإدلال بعبارة الجرجاني فهو مرتبط كذلك بحال المشافهة لأنّ الإنشاد يؤسّس لعلاقة مباشرة مع الجمهور أو عقد يحضر طرفاه. ولا ريب أنّ الإنشاد الشعريّ كانت تصاحبه علامات الإعجاب وإيماءات العرفان وأهات الالتذاذ بينما يكتب المبدع في ثقافة المكتوب لجمهور غائب مفترض متعدّد المواقف ممّا يقرأ بل لا يمكن تقدير ردود أفعاله⁽²⁾. ومن ثمّ فإنّ تذكير الشاعر بمنزلته الحارقة وقدرته اللغويّة المعجزة إنما هو تأكيد على صلته بالجمهور ومنّ عليه بمدح بضاعة خير المتلقّون معدنها وتوثيق لعرى علاقة قامت على الإمتاع مقابل الاعتراف.

(1) نلاحظ حضور هذه الظاهرة أيضاً في الشعر العربي غير الفصيح (الشفاهيّ)، وهو ما يؤكّد لدينا ارتباط الظاهرة بالشفاهيّة.

(2) راجع نبيلة إبراهيم: خصوصيات الإبداع الشعبي، ضمن مجلة فصول، ع 3 و4، مج 10، يناير 1992، ص 67-82.

ولئن كان الإمام/رجل الدين يفرض على الجمهور السمع والطاعة بحجة القداسة، وكان السلطان يفرض على الجمهور السمع والطاعة بحجة الرئاسة، فإن الشاعر يفرض عليهم السمع والطاعة بحجة الكياسة. وهي كياسة لغوية لا يدانيه فيها أحد. وقد احتاج الشاعر إلى التذكير بذلك في شعره لأن ذلك هو أصل سلطته على الأئمة. وحتى عندما تهاوت سلطة الشاعر شيئاً فشيئاً لتتصر في مدح سيد البلاط فإنه ما فتئ يذكر بذلك ويطمح إلى مضاهاة سلطة السنان بسلطة اللسان. ولعل شعر أبي الطيب المتنبي في سيف الدولة الحمداني نموذجي في هذا الباب⁽¹⁾.

2. الصيغ الجاهزة

وقف كثير من الباحثين على التشابهات بين متن النص القرآني وغيره من النصوص خصوصاً منها نصوص الشعر الجاهلي، وهي تشابهات في اللفظ وفي الصورة وفي المعنى. وقد قادت هذه التشابهات هؤلاء الباحثين إلى القول بتأثر القرآن بأقوال الشعراء إذا كانوا من الطاعنين على القرآن⁽²⁾، أو إلى القول بانتحال الشعر الجاهلي

(1) نَمَلْ لذلك بقوله: (الحفيف)

شاعرُ المجدِ خدنه شاعرُ ألفِ
ظَ كِلانارُب المعاني الدُفَاقِ

الذويان، ج3، ص110.

(2) راجع ناهد محمود متولي: القرآن في الشعر الجاهلي، د.ن، د.ت، وقد أقامت الباحثة عملها على مقدمات منها معرفة النبي العميقة بالشعر، ومنها التشابه بين القرآن وبين معارف الجاهليين، فتبعت الآيات الموزونة، (ص ص 11-34) ثم بينت أثر آيات أمية بن أبي الصلت التقني وليد بن ربيعة وحاتم الطائي وزهير بن أبي سلمى وغيرهم في القرآن، مركزة نظرها على التشابهات المضمونية: التوحيد، القصص، وصف الكون، وعلى التشابهات اللفظية (ص ص 52-155) وانتهت إلى أن القرآن سرقة أدبية (ص 165). وقد اقتضى ذلك من الباحثة الانسلاخ من الإسلام والإيمان بالمسيحية، فوَقَّعت كتابها باسم: فيبي عبد المسيح صليب؟؟ أما كليان هوارت (Clément Huart) فقد خصص للشاعر أمية بن أبي الصلت مقالا وسمه بـ: Une nouvelle source du Quran ; dans : Journal asiatique; 1904; pp 125-167.

وقد استهله بإثبات صحة الشعر المنسوب إلى أمية بن أبي الصلت (ص ص 125-150) ثم تناول اشتراك القرآن وشعر أمية في سرد قصة النبي صالح (ص ص 150-155) وفي سرد قصة قوم لوط (ص ص 155-158) ثم ركز على التشابه في وصف المعاد (ص ص 158-161) وانتهى إلى أن التشابهات قوية بما لا يدع مجالاً للشك في أن القرآن قد استعار جزءاً لا يستهان به من أفكاره من أشعار أمية الذي كان واحداً من الخفاء.

أنا تور أندري (Andrae Tor) فقد خصص جزءاً من كتابه:

ليوافق ما في القرآن إذا كانوا من الممجدين الراذين على مزاعم الخصوم⁽¹⁾. والحق أن هذه التشابهات الحاصلة بين القرآن والشعر، هي تشابهات حاصلة كذلك بين الشعر والشعر، وبين القرآن والقرآن إن جاز لنا القول. ولكن جميع هؤلاء الباحثين لم ينظروا إلى هذه التشابهات من خلال السياق الذي تنزل فيه القرآن والشعر الجاهلي معا: ثقافة المشافهة.

والواقع أن رفض الحلّ القائل بالانتحال كان وراء بروز تفسير جديد للأدب القديم عموما، هو نظرية الصياغة الشفاهية. لقد دفع ما بدا على الشعر الهومييري من هلهلة: غياب الحبكة أحيانا والتكرار الممل وبعض المقاطع التي ليست في محلّها والمتناقضة بميلمان باري (Milman Parry) إلى أن ينظر إلى هذا الشعر من خلال ظروف إنتاجه أي من خلال خاصيته الشفاهية أساسا. وقد توصّل باري إلى أن الشعر الهومييري شعر قائم على مجموعة من الصيغ، وتعريفه للصيغة (formula) هو: مجموعة من الكلمات المتعاقبة المستخدمة عادة وفق الشروط الوزنية نفسها للتعبير

Andrae (I): Les origines de l'Islam et le Christianisme, traduit de l'allemand par Jules Roche, Adrien Maisonneuve. Paris, 1955.

لتناول قضية جذور الإسلام (2ème partie: poètes et hanifs، ص 39-65) فنظر في التعلقات اللفظية والمضمونية (القصص والحكمة وأفكار الزهد والموت والمواظب) بين القرآن وبين أشعار عبيد بن الأبرص وعدي بن زيد العبادي والتأبغة الذبياني وزهير بن أبي سلمى وأمية بن أبي الصلت وانتهى إلى تأثر هؤلاء الشعراء بالمسيحية وإلى أن محمدا قد أخذ معارفه منهم.

وقد افتتح نولده (Théodor Noldeke) هذا القرب من التفكير حين أقر بوجود تشابه بين القرآن والشعر، ولكنه أشار كذلك إلى أن لغة القرآن قد تخلصت -منذ الفترة المكية الثالثة- شيئا فشيئا من رقة الشعر، راجع تاريخ القرآن، ص 106.

(1) يبرع أهل اللغة الإسلامية كلّمّا أثبتت هذه القضية إلى التشكيك في صحة الشعر الجاهلي، نكتفي من ذلك بالإشارة إلى ثلاثة مواقف: الأول موقف الباحث هبة عبد الغفور الحديثي في كتابه: أمية بن أبي الصلت: حياته وشعره، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 1، 2009، وفيه يشكك في شعر أمية الفيني، راجع ص 72، والثاني موقف الباحثة كوثر الرفاعي التي اكتفت في مقارعة حجج تور أندري بالتأكيد على انتحال الشعر الجاهلي، راجع كوثر الرفاعي: مصادر الإسلام في كتاب تور أندري، رسالة ماجستير، نسخة مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2012-2013، ص ص 75-83. والثالث موقف الباحث غسان المصري الذي ذهب إلى أن تدوين الشعر الجاهلي كان متأثرا بالمعاني القرآنية، راجع:

Ghassen el Masri: The qur'an and the caracter of Pre-Islamic Poetry; The Daliyya of al-Aswad b. Ya'fur al-Nahshali, in Nuha Alshaar: The qur'an and Adab, the shaping of literary tradition in classical Islam, Oxford University Press, 2017, pp93-135.

عن فكرة جوهرية⁽¹⁾. لقد كان اشتغال ميلمان باري بشعر هوميروس سببا في ربطه بين الصيغة والوزن، وهذا ما جعل أونج (W.J. Ong) في كتابه «الشفاهية والكتائية» ينسب إلى ضرورة مراعاة «التقليد الذي تستخدم فيه الصيغة»، ويستعص عن تعريف باري (Parry) للصيغة بتعريف جديد هو «مجموعة من العبارات أو الجمل الثابتة في الشعر أو النثر»⁽²⁾.

وقد طبق جيمس مونرو (James Monroe) نظرية الصياغة الشفاهية على الشعر العربي القديم في دراسته الموسومة بـ «النظم الشفوي في الشعر الجاهلي»⁽³⁾، وكذلك فعل ميكائيل زواتلر (Michael Zwettler) في كتابه الموسوم بـ «التقليد الشفوي للشعر العربي الكلاسيكي»⁽⁴⁾. وبغض النظر عن النتائج التي توصل إليها هذان الباحثان في ما يتعلق بكيفية إنتاج الشعر الجاهلي، فإن ما يهتمان في هذا السياق أمران: الأول هو توصلهما إلى أن الصيغ الجاهزة المستخدمة في هذا الشعر ليست على صلة بالوزن⁽⁵⁾،

(1) انظر:

Milman Parry: The making of Homeric Verse; edited by Adam Parry, Oxford; Clarendon press 1971, p272: «The formula in the Homeric poems may be defined as a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea».

(2) أونج والتر: الشفاهية والكتائية، ص 66. ونود التنبيه إلى الفرق بين الألفاظ المفردة والصيغ. أما عن الألفاظ فقد تتبعها عودة خليل أبو عودة: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الأردن-الزرقاء، ط 1، 1985، بياغي.

(3) انظر:

James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, journal of Arabic literature; n3, 1972, pp 1-53.

(4) انظر:

zwettler(M): The oral tradition of classical Arabic Poetry, Rio state university press, Columbus, 1978.

(5) انظر:

James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, p24-32

ويورد مونرو (Monroe) صيغا عديدة تتكرر في الشعر العربي ضمن أوزان مختلفة مثل: «ذكرى حبيب» و«وقفت بها» و«لمن طلل». وقد توسع برونو باولي (Bruno Paoli) في هذه الظاهرة بما يُغني متخذاً من أمثلة كثيرة أدلة على عدم الارتباط بين الصيغة والوزن، منها المثال: هل عرفت الدار، أعرفت الدار، لا يا عرفت الدار، راجع:

وهو ما يسمح لنا بالتأكيد على عدم ضرورة الوزن في الإنشاء القائم على الصيغ على عكس ما اقترحه باري (Parry). والثاني هو توصّلها إلى أنّ استخدام الصيغ الجاهزة سمة حاضرة في الشعر الجاهليّ (الشفاهيّ) بكثافة على عكس الشعر اللاحق (الكتابي) (الشعراء المتعلّمون)⁽¹⁾. وهو ما يسمح لنا بالتأكيد على أنّ الصيغ الجاهزة ظاهرة ملازمة للإنشاء الشفويّ. ولئن كان أمر استئثار الثقافات الشفاهيّة بالصيغ الجاهزة دون الثقافات الكتابيّة قد كان محلّ نزاع بين الباحثين، فإنّ الدّراسات التي أجراها المختصّون على الأطفال وعلى الأمّيين تثبت أنّ هؤلاء الشفاهيّين لا يدركون الكلمة بوصفها مجموعة من الأصوات ولا يتمكّنون من تقطيعها إلى مقاطع، وأنّ كفاياتهم في إدراك العلاقات النحويّة بين مكوّنات الجمل ضعيفة مقارنة بالكتائيّين⁽²⁾. وبالتالي فإنّ حظّ رواج الصّيغة الجاهزة عندهم أوفر منه عند غيرهم من الكتائيّين

Bruno Paoli: Meters and Formulas, the case of ancient Arabic poetry, in Belgium Journal of Linguistics, n15, 2001, pp113-136

أنا ميكائيل زواتلر (zwetler) فقد أنجز مقارنة للصيغ الواردة في ديوان امرئ القيس بميثلاثا في شعر غيره من شعراء الجاهليّة بفحص النّظر عن الثّمائل في الوزن، راجع:

zwetler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; Appendix A, p p 235-262.

وعموما، فإنّ زواتلر (zwetler) يؤكّد على تماثل نتائجه مع نتائج مونرو، راجع ص 43.

(1) انظر:

Ibid; statistical analysis of pre-Islamic poetry, pp 32-36.

وقد أورد مونرو (Monroe) في استنتاجاته النّسب الدالّة التالية: الشعر الجاهليّ صياغيّ بنسبة 87.54 ٪، بينما شعر المحدثين أو المتعلّمين: (أبو نواس، المتنبي، ابن زيدون، البارودي، شوقي) صياغي بنسبة 33 ٪، راجع:

James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, pp36-37.

وقد توصّل مونرو (Monroe) إلى ذلك من خلال المقارنة بين الشعراء الجاهليّين، وبينهم وبين الشعراء اللاحقين، وبين الشعراء اللاحقين. وإذا أخذنا امرئ القيس مثالا فإنّ النّسبة المائوية لتكرار «قوله الصياغة» عند غيره من الشعراء الجاهليّين هي 33 ٪ بينما هي عند غيره من الشعراء المحدثين (المتعلّمين) 9 ٪. راجع: James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, chart 5; p52.

(2) راجع روبرت ج سكولز وبرنداج ويليس: اللغويون، الكتابة، والمعنى الداخلي للإنسان الغربي عند مارشال ماكلوهان، ضمن د. ر أولسون ونانسي تورانس: الشفاهيّة والكتابة، ترجمة صبري محمّد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص ص 365-400. وقد قدّم فيه الباحثان للتخصّصان في علم الاتصال خلاصة تجارب أجريت على متعلّمين وغير متعلّمين (أمّيون وأطفال) تتعلّق بالفروق بين إدراك المتعلّم وغير المتعلّم للفونيم والمورفيم والجملة.

الذين يمكنهم إدراك تركيب الكلمة أو الصيغة أو الجملة وبالتالي يمكنهم تغيير ذلك التركيب. أضف إلى ذلك أنّ نزعة التقليد المهيمنة على الثقافة الشفاهية مقابل نزعة التجديد المهيمنة على الثقافة الكتابية⁽¹⁾ تجعل الأولى ميّالة إلى الحفاظ على الصيغ الجاهزة بينما تميل الثانية إلى تفجير الصيغ الجاهزة.

إنّ نظرية الصياغة الشفاهية للشعر الجاهليّ قد أثبتت أصالة هذا الشعر رغم تعدّد رواياته، بمعنى إنّ تعدّد روايات القصيدة الواحدة لا يعني أنّ القصيدة منحولة وإنما يعني أنّ القصيدة صيغت وفق معطيات الثقافة الشفاهية التي لا تعرف ثبات النصّ بشكل نهائيّ⁽²⁾. وسواء كان الشاعر هو الذي ينتج قصيدته كلّ مرّة إنتاجاً مخالفاً معوَّلاً على الانطلاق من صيغ جاهزة معلومة محفوظة⁽³⁾، أو كان الرواة عند نقل القصائد هم الذين أجروا تلك التحويلات عليها⁽⁴⁾، فإنّ ما يمكن الإطمئنان إليه من مدوِّنة الشعر الجاهليّ إنّما هي الصيغ التي تكرّرت في تلك المدوِّنة. فإذا أضفنا إلى

(1) انظر:

Albert B Lord: characteristics of orality, in Oral tradition (1/2) pp 54-72 cf p62.

(2) يقول ميكائيل زواتلر (zwettler) في هذا الصدد: «نحن لا نمتلك ما قاله امرؤ القيس بالتحديد وإنما نمتلك حياة القصيدة طيلة زمن الشفاهية الذي قطعت قبل تدوينها»، راجع: zwettler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; p221.

وقد أحصى هذا الباحث 49 بيتاً من معلقة امرؤ القيس تغيّرت رواياتها تغيراً يتجاوز تلك الفوارق الناتجة عن التصحيف في عهد التدوين، راجع:

zwettler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; Appendix b: table of variations to Ibn al Anbari's recension of the Muallaqa of Imra' alqays, p 263-268.

وقد انتبه ريغيس بلاشير (Regis Blachere) إلى هذا الأمر كذلك، راجع تاريخ الأدب العربي، ص ص 436-409.

(3) هذه هي الأطروحة الأساسية لنظرية الصياغة الشفاهية للشعر كما عبّر عنها ميلمان باري (Milman Parry) وخصوصاً لورد (Lord) في كتابه مغني الحكايات، وهي الأطروحة التي يميل مونرو (Monroe) إلى تبنيها، راجع ص 37 من دراسته المذكورة سابقاً، وهي أطروحة اعترض كثيرون على تطبيقها على الشعر الجاهليّ إما بسبب قصر القصيدة الجاهلية مقارنة بالشعر الهومييري، وإما بسبب أنّ الشاعر العربيّ ليس مغنياً مثل صالح أولقجانين الذي اعتمد لورد على دراسة شعره. راجع هذه الاعتراضات ضمن:

zwettler (M); The oral tradition of classical Arabic Poetry; p215-218.

راجع كذلك الصويان: الصحراء العربية، ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة أنثروبولوجية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص ص 60-78.

(4) يميل ميكائيل زواتلر (zwettler) إلى تبني هذا التفسير، راجع ص 221-222 من كتابه المذكور.

ما تقدم أسباب الانتحال والتحريف في الشعر الجاهلي الكثيرة: أسباب دينية ولغوية وقبلية وسياسية وأدبية⁽¹⁾، فإن المقارنة بين الشعر الجاهلي والنص القرآني لا تستقيم إلا من خلال الصيغ الجاهزة لأنها الوحيدة الثابتة أصالتها.

سنعرض في ما يلي بعض الصيغ الجاهزة المشتركة بين القرآن والشعر. ولئن حرصنا في عرضها على انتقاء أشد الصيغ تشابها في اللفظ بين القرآن والشعر، فإننا نودّ قبل عرضها أن ننبه إلى أننا واعون بثلاثة أمور:

- أولها أن صيغا كثيرة قد تكون حُورّت في الشعر الجاهلي، مثل قول ساعدة بن جؤيّة: «أرجاء هار»، وقوله: «خَرَّتْ لَيْلًا لِلْيَدِين»، وقوله: «ولو إنّه إذ كان ما حَمَّ واقعا»⁽²⁾، ومثل قول امرئ القيس: «حَبْلِي وَمَرْضَع»⁽³⁾.

- وثانيها أن صيغا كثيرة قد حذفت من الشعر الجاهلي، فنحن نستغرب مثلا عدم ورود الصيغ التالية على شهرتها: «وَخَفِضْ لَهْمَا جَنَاحَ الدَّلّ»، «مُضْمٌ بَكْمٌ عُغْمٌ»، «لَا جَنَاحَ عَلَيْنَكُم»، «صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»...

- وثالثها أن صيغا كثيرة قد تكون قيلت في الجاهلية ونسبت إلى شعراء مسلمين وعدّت من باب تأثر الشعراء بمعاني القرآن⁽⁴⁾.

(1) طه حسين: في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1926، راجع خاصة الباب الثاني الموسوم بـ«أسباب انتحال الشعر» ص ص 42-123. وقد دفعت ظاهرة الانتحال إلى الشك في وجود الشعر الجاهلي برأيه، راجع:

Margoliouth (D.S); The origins of Arabic Poetry, in Journal of the Royal Asiatic Society; n3, July 1925, pp417-449.

(2) شرح أشعار المهذّلين، على التوالي الصفحات 1137 و 1163 و 1166 وقارننا به: «جُزَيْفٌ حَارٍ» (التوبة 109/9) و«وَقَلَّ لِلْجَبِينِ» (الصافات 103/37) و«إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ» (المرسلات 77/7).

(3) روى سيويه «بكرا وتيبا» الكتاب، ج2، ص 163، وقارن بالقرآن: «فَبَيَّنَاتٍ وَأُبْكَارًا» التحريم 66/5.

(4) راجع مثل هذا النقاش حول إسلام الحصين بن الحمام المرّي بسبب بيئته:

أعسود يرتي من المخزيا ت يوم ترى النفس أعمالها

وخفّت الموازين بالكافرين وزلزلت الأرض زلزالها

ضمن ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ج2، ص 74-75.

نماذج من الصيغ المشتركة

التقى الجمعان:

الشعر: (الطويل)

جوانحُ قد أبقنْ أنَّ قبيلَهُ إذا ما التقى الجمعان أولُ غالبٍ⁽¹⁾
القرآن: ﴿التقى الجُنتانِ﴾ (آل عمران 3/ 155 و 166 والأنفال 8/ 41) و﴿ترأى
الجُنتانِ﴾ (الشعراء 26/ 61).

هل أذاك:

الشعر: (الكامل)

يا هل أذاك وقد يحدث ذو الودّ القديم مسمةً الدّخل⁽²⁾
القرآن: ﴿هل أذاك حَبِيبُ﴾ (طه 20/ 9) والذاريات (51/ 24) والنازعات
(79/ 15) والبروج (85/ 17) والغاشية (88/ 1) و﴿وَقُلْ أَتَاكَ نَبَأٌ﴾ (ص 38/ 21).
أطعم من جوع وآمن من خوف:

الشعر: (الوافر)

رَعَمْتُمْ أَنَّ إِخْوَتَكُمْ قَرِيشَ لَهُمْ إلفٌ وَلَيْسَ لَكُمْ إلفٌ⁽³⁾
أولئك أومِنُوا جُوعًا وَخَوْفًا وَقَدْ جَاعَتْ بُنُو أَسَدٍ وَخَافُوا
القرآن: ﴿لَا يَلَايَ قُرَيْشٌ إِيْلَافِهِمْ رَحْلَةَ الْبَيْتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَتَّبِعُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي
أَظْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (قريش 106).

(1) التابغة الذبياني: الديوان، ص 31، كذلك زهير بن أبي سلمى: الديوان، ص 130، كذلك قتادة بن مسلمة الحنفي، ضمن الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحجاسة لأبي تمام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000، ص 505، كذلك طفيل الغنوي: الديوان، ص 140 و 146.

(2) امرؤ القيس: الديوان، ضبطه وصححه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 5، 2004، ص 132.

(3) مساور بن هند، ضمن الخطيب التبريزي: شرح ديوان الحجاسة لأبي تمام، ص 862.

تثير النقع:

الشعر: (الوافر)

عِدْمَنَا خَيْلَنَا إِنْ لَمْ تَرَوْهَا تثير النَّقْعَ مَوْعِدَهَا كِدَاءُ⁽¹⁾

القرآن: ﴿فَأَنْزِلْ بِهِ نَقْعًا﴾ (العاديات 4/100).

ظهر الرشد من الغي:

الشعر: (الوافر)

أَقَمْتَ الْحَقَّ بِالْهِنْدِيِّ رَغْمًا وَأَظْهَرْتَ الضَّلَالَ مِنْ الرَّشَادِ⁽²⁾

القرآن: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة 2/256)، كذلك (الكهف 18/17).

الصبر الجميل:

الشعر: (الوافر)

أَعْلَلُ بِالْمُنَى قَلْبًا عَلِيلًا وَبِالصَّبْرِ الْجَمِيلِ وَإِنْ تَمَادَى⁽³⁾

القرآن: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ فَصَبِّرْْ بِجَمِيلٍ﴾ (يوسف 12/83 و83)

و﴿فَاصْبِرْْ صَبْرًا جَمِيلًا﴾ (المعارج 5/70).

ييدي ويعيد:

الشعر: (الكامل)

حَرَصْتُ عَلَى طَوْلِ الْبَقَاءِ وَإِنَّمَا مُبْدِي النَّفْسِ أَبَادَهَا لِيُعِيدَهَا⁽⁴⁾

(1) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوق، ص 4، كذلك كعب بن مالك: الديوان، دراسة وتحقيق سامي مكّي العاني، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط 1، 1966، ص 200، كذلك حسان (أو جساس) بن نسيبة، ضمن التبريزي: شرح ديوان الحماسة، ص 245.

(2) عنتر: الديوان، ص 58 و ص 65، كذلك أمية بن أبي الصلت الثقفي: الديوان، جمعه وحققه وشرحه سجيح جميل الجليلي، دار صادر بيروت، ط 1، 1988، ص 155، كذلك كعب بن زهير: ضمن التبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، ص 629، كذلك قيس بن الخطيم: الديوان، ص 128.

(3) عنتر: الديوان، ص 49.

(4) نفسه، ص 52، كذلك عبيد بن الأبرص، الديوان، شرح أشرف أحمد عدرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1994، ص 52، كذلك الجموح، ضمن شرح أشعار المهذلين، ص 859.

القرآن: ﴿يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ (يونس 4/10 و34 والنمل 27/64 والروم 30/11 و27 والعنكبوت 29/19 و﴿وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُهُ﴾ (سبا 34/49) و﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ﴾ (البروج 85/13).

لا تبقي ولا تذر:

الشعر: (البيسط)

نَعِيمٌ وَضَلِكُ جَنَاتٍ مُرْخَرَفَةٌ وَنَارُ هَجْرِكَ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ⁽¹⁾

القرآن: ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ (المدثر 74/28).

أعجاز نخل:

الشعر: (الكامل)

وَطَرَحْتُهُمْ فَوْقَ الصَّعِيدِ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ فِي حَضِيضِ الْمَحْجَرِ⁽²⁾

القرآن: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِينَ﴾ (القمر 54/20)، و﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاطِوَةٍ﴾ (الحاقة 69/7).

بأس شديد:

الشعر: (الوافر)

وَفِيهِمْ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ شَدِيدِ الْبَاسِ مَفْتُولِ السَّبَالِ⁽³⁾

القرآن: ﴿أَوَّلَى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (الإسراء 17/5) و﴿الفتح 48/16﴾ و﴿أَوَّلَى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ (النمل 27/33).

جبار عنيد:

الشعر: (الوافر)

(1) عترة: الديوان، ص 80 كذلك زهير بن أبي سلمى: الديوان، ص 53.

(2) نفسه، ص 82.

(3) نفسه، ص 129.

أَفَاتِلْ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ وَيَقْتُلْنِي الْفِرَاقُ بِلَا قِتَالٍ⁽¹⁾
 القرآن: ﴿وَعَابَ كُلَّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (ابراهيم 14/ 15) و﴿اتَّبِعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾
 (هود 11/ 59).

يرقى السماء بسلم:

الشعر: (الكامل)

هَلْ تَرْقَيْنَ إِلَى السَّمَاءِ بِسُلْمٍ وَلَتَرْجِعْنَ إِلَى الْعَزِيزِ ذَلِيلًا⁽²⁾
 القرآن: ﴿فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ﴾ (الأنعام 6/ 35).
 ﴿وَإِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا﴾ (الرحمان 55/ 33).

قريير العين:

الشعر: (البيسط)

هَذَا ثَنَائِي بِمَا أَوْلَيْتَ مِنْ حَسَنٍ لَا زِلْتَ عَوْضَ قَرِيرَ الْعَيْنِ مُحْسُودًا⁽³⁾
 القرآن: ﴿قُرْءَ عَيْنٍ﴾ (القصص 28/ 9) و﴿قُرْءَ أَعْيُنٍ﴾ (الفرقان 25/ 74)
 والسجدة (32/ 17) و﴿تَقَرَّرَ عَيْنُهَا﴾ (طه 20/ 40) والقصص (28/ 13) و﴿أَنْ
 تَقَرَّرَ أَعْيُنُهُنَّ﴾ (الأحزاب 33/ 51) و﴿وَقَرَّى عَيْنًا﴾ (مريم 19/ 26).

قاصرات الطرف:

الشعر: (الطويل)

مِنَ الْقَاصِرَاتِ الطَّرَفُ لَوْدَبَّ مَحُولٍ مِّنَ الذَّرِّ فَوْقَ الْإِثْبِ مِنْهَا لِأَثَرًا⁽⁴⁾

(1) عنتره: الديوان، ص 130، كذلك ص 129 (البيت السابق).

(2) امرؤ القيس: الديوان، ص 138، كذلك الحصين بن الحزام المري، ضمن المفضليات، ص 69، ورواه أبو تمام في الحماسة: «ولا مرتق من خشية الموت سلماً» ص 277.

(3) ربيعة بن مقروم ضمن المفضليات، ص 214، كذلك النابغة الذبياني: الديوان، ص 15، كذلك حاتم الطائي، ضمن الأغاني ج 17، ص 376، كذلك أبو صخر الهذلي، ضمن التبريزي: شرح ديوان الحماسة لأبي تمام، ص 745.

(4) امرؤ القيس: الديوان، ص 65.

القرآن: ﴿وَعِندَهُمْ قَاصِرَاتُ الظُّرْفِ﴾ (الصفات 37 / 48 وص 38 / 52)، و﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الظُّرْفِ﴾ (الرحمان 55 / 56).

يَبْذُلُ الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ:

الشَّعْر: (السريع)

هَلْ أَبْذُلُ الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ فِيهِمْ وَآتِي دَعْوَةَ الدَّاعِي⁽¹⁾

القرآن: ﴿وَأَتَى التَّالَى عَلَى حُبِّهِ﴾ (البقرة 2 / 177) و﴿وَيُطِيعُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ﴾ (الإنسان 76 / 8).

يَرْجُمُ بِالْغَيْبِ:

الشَّعْر: (البسيط)

مِنْ ذِكْرِ سَلَمَى وَمَا ذَكَرِي الْأَوَّانَ بِهَا إِلَّا السُّفَاهَ وَظَنَّ الْغَيْبَ تَرْجِيمَ⁽²⁾

القرآن: ﴿رَجُمَا بِالْغَيْبِ﴾ (الكهف 18 / 22).

شَاخِصَ الْبَصَرِ:

الشَّعْر: (الرملي)

وَهُوَ يَفْلِي شُعْثًا أَعْرَافَهَا شُخْصَ الْأَبْصَارَ لِلْوَحْشِ نُظْرًا⁽³⁾

القرآن: ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيُوزِمَ تَشْخِصَ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ (إبراهيم 14 / 42) و﴿شَاخِصَةً أَبْصَارَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الأنبياء 21 / 97).

لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا:

الشَّعْر: (البسيط)

(1) أبو قيس بن الأسلت: الديوان، ص 82، وضمن المفضليات، ص 286.

(2) علقمة بن عبدة، ضمن المفضليات، ص 398، كذلك أبو قيس صيفي بن الأسلت: الديوان ص 88، وفي الحماصة بيت لامرأة من طيء، ص 684، (الطويل):

أَعْلَلْتُ نَفْسِي بِالْمَرْجَمِ غِيَةً
وَكَاذَبْتُهَا حَتَّى أَبَانَ كَذَابَهَا

(3) المزار بن منقذ، ضمن المفضليات، ص 87.

يا لهفَ نفسي ولهفٌ غيرُ مُجدية شيئا وما عن قضاءِ الله ملتحد⁽¹⁾
 القرآن: ﴿وَلَنْ نَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا﴾ (الكهف 27 / 18) و﴿وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ
 مُلْتَحِدًا﴾ (الجنّ 72 / 22).

ضاقَت الأرض بما رحبت:

الشعر: (الوافر)

وحاولتُ النُّكُوصَ بهم فضاقتُ عليَّ بِرَحِيهَا ذَاتُ البِشَامِ⁽²⁾
 القرآن: ﴿ضَاقتُ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ (التوبة 9 / 25) و﴿ضَاقتُ عَلَيْهِمُ
 الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ﴾ (التوبة 9 / 118).

يوم التغابن:

الشعر: (البسيط)

ويوم موعدهم أن يحشروا زمرا يوم التغابن إذ لا ينفع الحذر⁽³⁾
 القرآن: ﴿ذلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ﴾ (التغابن 64 / 9).

التخيل والأعنان:

الشعر: (الطويل)

بها النَّخْلُ والأعنانُ تجري خلالها جداولٌ قد تعلو رِقاقا وجَرولا⁽⁴⁾
 القرآن: ﴿التَّخِيلُ والأَعْنَابُ﴾ (النحل 16 / 11 و 67 والبقرة 2 / 266 والإسراء
 91 / 17 والمؤمنون 23 / 19 ويس 36 / 34) (بينما أضيف الرّمان إلى النَّخْل مرّة واحدة)
 (الرحمان 55 / 68) (وأضيف الزّيتون إلى النَّخْل مرّة واحدة) (عبس 80 / 29).

(1) السكري: شرح أشعار المذليّين، ص 338 وهو منسوب إلى حصيب الضمريّ.

(2) نفسه، ص 873 وهو منسوب إلى الجموح.

(3) أميّة بن أبي الصلت الثّقفي: الذّيان، ص 79، كذلك حسان بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقي، ص 402.

(4) حسان بن ثابت: الذّيان، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 47. ولليث رواية أخرى هي: بها النَّخْل والأطام،

المرجع نفسه، ج 1 ص 45. كذلك أميّة بن أبي الصلت الثّقفي: الذّيان، ص 103.

المكاء والتصدية:

الشعر: (الوافر)

صلاهمُ التَّصَدِّي والمُكَاء⁽¹⁾

القرآن: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾ (الأنفال 8 / 35).

أسرّ ندامة:

الشعر: (الطويل)

فأقسِمَ لولا أن أسرَّ ندامةً وأعلنُ أخرى إن تراخت بك النوى⁽²⁾

القرآن: ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ﴾ (يونس 10 / 54، وسبأ 34 / 33).

الصراط الأنكب/ الصراط المستقيم:

الشعر: (الكامل)

أزعى الأمانة لا أخونُ أمانتي إنَّ الخَوُونَ على الطريقِ الأَنْكَبِ⁽³⁾

القرآن: ﴿وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّراطِ لَنُكَيِّبُنَّ﴾ (المؤمنون 23 / 74)،

كذلك ﴿صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الحج 22 / 54 والمؤمنون 23 / 73...).

نبت مختلف الألوان:

الشعر: (البسيط)

ماروضة من رياض الحزن باكرها بالنبت مختلف الألوان ممطور⁽⁴⁾

القرآن: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ﴾ (النحل 16 / 13) و﴿وَمِمَّا يُخْرِجُ

(1) ورد شطرييت، راجع حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، ج1، ص441، وابن منظور: لسان العرب، مادة م.ك.ا.

(2) كمب بن زهير: الديوان، ص44.

(3) نفسه، ص50.

(4) نفسه، ص78.

﴿رَزَقَنَا مَخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ﴾ (الزمر 21/39) و﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا﴾ (فاطر 27/35).

بعض الأنامل:

الشعر: (الطويل)

وأنتوا عليه بالذي كان عنده وعرض عليه العائدات الأنامل⁽¹⁾

القرآن: ﴿وَإِذَا خَلَوْا عَضُوا عَلَيْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ﴾ (آل عمران 119/3) و﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ (الفرقان 25/27).

لا يرقب إلّا ولا نسبا:

الشعر: (البيسط)

كنّا الأسود وكانوا النمر إذ زحفوا ما إن نراقب من إلّ ولا نَسَب⁽²⁾

القرآن: ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ (التوبة 9/10) و﴿لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾ (التوبة 9/8).

إن جنح للسلم فاجنح لها:

الشعر: (الطويل)

وإن جنحوا للسلم فاجنح لمثلها وإن كنتموا عنك الحديث فلا تسَلْ⁽³⁾

القرآن: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (الأنفال 61/8).

ريب المنون:

الشعر: (المنسرح)

(1) لبيد بن ربيعة: الديوان، ص 141، كذلك كعب بن زهير: الديوان، ص 127.

(2) كعب بن مالك: الديوان، ص 174، كذلك الأعشى: الديوان، ص 235.

(3) قيس بن الربيع، ضمن ابن سيد الناس: منح المدح، تحقيق وتقديم عفت وصال حمزة، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1987، ص 239.

تَظُنُّ أَنْ لَنْ يُصِيبَهَا عَنَتُ الدَّهْرِ وَرَبُّ الْمُنُونِ كَارِبُهَا⁽¹⁾
القرآن: ﴿زَيْبُ النُّونِ﴾ (الطور 52 / 30).

ذُرِّي وَمَنْ:

الشعر: (مجزوء الكامل)

ذرني وما ملكت يميني ————— ني إن رفعت به شؤوننا⁽²⁾
القرآن: ﴿ذُرِّي وَمَنْ خَلَقْتُ﴾ (المدر 74 / 11)، و﴿وَذُرِّي وَالْكَذِبِينَ﴾ (المزمل 73 / 11) و﴿وَذُرِّي وَمَنْ يُكَذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ﴾ (القلم 68 / 44).

بالتي هي أحسن:

الشعر: (الطويل)

وما قام فينا قائم في ندينا فينطق إلا بالتتي هي أصوب⁽³⁾
القرآن: ﴿يَأْتِي بِنِ أَحْسَنُ﴾ (الأنعام 6 / 152) والنحل (16 / 125) والإسراء (17 / 34) والمؤمنون (23 / 96) والعنكبوت (29 / 46) وفصلت (41 / 34) و﴿يَأْتِي بِنِ أَحْسَنُ﴾ (الإسراء 17 / 53).

بلغت النفس التراقي:

الشعر: (البسيط)

أقول للقوم والأنفاس قد بلغت دون اللها غير أن لم ينقص العدد⁽⁴⁾
القرآن: ﴿وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ (الأحزاب 33 / 10)، و﴿إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ (القيامة 75 / 26) و﴿إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ﴾ (الواقعة 56 / 83).

(1) عدي بن زيد العبادي: الديوان، ص 45، كذلك أمية بن أبي الصلت الثقفي: الديوان، ص 111.

(2) لبيد بن ربيعة: الديوان، ص 163.

(3) طرفة بن العبد: الديوان، ص 145، كذلك أمية بن أبي الصلت الثقفي: الديوان، ص 86.

(4) زهير بن أبي سلمى: الديوان، ص 43، كذلك حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات ج 2، ص 255.

الجار المجاور/ الجار الجنب:

الشعر: (المنسرح)

يَغْشَاهُمْ الْبَائِسُ الْمُدْقَعُ وَالضَّبُّ ضَيْفٌ وَجَارٌ مُجَاوِرُ الْجَنْبِ⁽¹⁾

القرآن: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْمُجْنِبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ﴾ (النساء 4 / 36).

فلق الصبح/ الخيط الأبيض من الخيط الأسود:

الشعر: (البسيط)

الخِيطُ الْاَبْيَضُ ضَوْءُ الصَّبْحِ مَنفَلَقُ والخِيطُ الْاَسْوَدُ ضَوْءُ اللَّيْلِ مُكْمُومٌ⁽²⁾

القرآن: ﴿قَالِئِ الْاِضْبَاجِ وَجَعَلَ اللَّيْلُ سَكْنًا﴾ (الأنعام 6 / 96) و﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ

يَذَہِبَ لَكُمْ الْخِيطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخِيطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة 2 / 187).

كوكب دري:

الشعر: (الكامل)

كالکوکب الدري يشرق منه خرصا حميصا صلبه يتأود⁽³⁾

القرآن: ﴿كَأَنَّهُا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ (النور 24 / 35).

الأنام المسخر:

الشعر: (الطويل)

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافير من هذا الأنام المسخر⁽⁴⁾

(1) طرفة بن العبد: الديوان، ص 146، النابتة الديباني: الديوان، ص 46، كذلك أمية بن أبي الصلت: الديوان، ص 182، كذلك ليبد بن ربيعة: الديوان، ص 236.

(2) أمية بن أبي الصلت الثقفى: الديوان، ص 119، كذلك عسكلان بن عواكن الحميري، ضمن المسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 5، ص 98.

(3) عبيد بن الأبرص: الديوان، ص 51، كذلك النابتة الديباني: الديوان، ص 24، كذلك أوس بن حجر، ضمن الجاحظ، الحيوان، ج 6، ص 274.

(4) ليبد بن ربيعة: الديوان، ص 103، كذلك امرؤ القيس: الديوان، ص 43، كذلك أمية بن أبي الصلت الثقفى:

القرآن: ﴿قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ﴾ (الشعراء 26 / 153 و 185)، ملاحظة:
لا تعني اتهام النبي بالسحر وإنما تعني أنه مجرد بشر.

وردة كالدهان:

الشعر: (مجزوء الرمل)

فإذا ما الأرض صارت وردة مثل الدهان⁽¹⁾

القرآن: ﴿فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (الرحمان 55 / 37).

قضى وطرا:

الشعر: (البسيط)

فإن يكن قد قضى من خله وطرا فإتني منك لما أقضى أوطاري⁽²⁾

القرآن: ﴿وَلَمَّا قُضِيَ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا﴾ (الأحزاب 33 / 37) و﴿إِذَا قُضُوا مِنْهُمْ وَطَرًا﴾ (الأحزاب 33 / 37).

إن بعد العسر يسرا:

الشعر: (الطويل)

يرى أن بعد العسر يسرا ولا يرى إذا كان يسر أنه الدهر لازب⁽³⁾

القرآن: ﴿سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ (الطلاق 65 / 7)، كذلك ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح 94 / 6 و 5).

الديوان، ص 166.

(1) عنتره: الديوان، ص 199.

(2) النابتة الديواني: الديوان، ص 150، كذلك جاء في الاستيعاب أن عبد الرحمان بن عوف أو عمر بن الخطاب كان يتغنى بهذا البيت:

وكيف ثوائي بالمدينة بعدما قضى وطرا منها جميل بن معمر

ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1، ص 152-153.

(3) القتال الكلابي، ضمن الحفاصة، ص 453، كذلك قيس بن الخطيم: الديوان، ص 157.

يُضَلَّى ناراً:

الشعر: (السيط)

قد اضطلَّى ناره حيناً ويُضرمها إذا خبا ضوءها الهندي والغارا⁽¹⁾
القرآن: ﴿يُضَلَّى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ (المسد 3/111) و﴿الَّذِي يُضَلَّى النَّارَ الْكُبْرَى﴾
(الأعلى 12/87) و﴿تُضَلَّى نَارًا حَامِيَةً﴾ (الغاشية 4/88)، وهذه الصيغة ليست
مستخدمة في باب العذاب فحسب، بل هي مستخدمة كذلك في باب الدَّفء: ﴿آتَيْكُمْ
بِثَهَابٍ قَبِيصٍ لَعَلَّكُمْ تَضْطَلُونَ﴾ (النمل 7/27) و﴿آتَيْكُمْ مِنْهَا بَخْرٌ أَوْ جَذْوَةٌ مِنَ النَّارِ
لَعَلَّكُمْ تَضْطَلُونَ﴾ (القصص 28/29).

سبع ساوات:

الشعر: (الطويل)

له ما رأْتُ عَيْنُ البصير فوقه سماءُ الإله فوق سبعِ سماءٍ⁽²⁾
القرآن: ﴿نَمِ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَتَوَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (البقرة 2/29)، كذلك
فصلت (41/12) والطلاق (65/12).

لقد تفتن بعض الباحثين سواء من القدماء أو من المتأخرين إلى استخدام القرآن
الصيغ الجاهزة، لكنهم لم يربطوا بينها وبين الشعر. من بين هؤلاء قول ابن رشيق في
الآية: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِى ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ (طه/ 118-
119)، فأتى بالجوع مع العُري ولم يأت به مع الظم... لأنه إنما أجرى الخطاب على

(1) عدي بن زيد: الديوان، ص 51، كذلك حنّان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، ص 187 و 265، كذلك
عنترة: الديوان، ص 105 و 113 و 210 كذلك شاعر من فهر قريش، ضمن شرح أشعار المهذلين ص 809،
كذلك أبو كبير المهزلي، ضمن شرح أشعار المهذلين ص 1078، كذلك قيس بن الأسلت: الديوان، ص 75،
كذلك كعب بن زهير: الديوان، ص 140، كذلك أمية بن أبي الصلت الثقفي: الديوان، ص 48، كذلك
التابعة الديباني: الديوان، ص 110.

(2) أمية بن أبي الصلت الثقفي: الديوان، ص 150، كذلك عنترة: الديوان، ص 104: (الوافر)
وأسمعني الزمان فصار سعدني يشق الحجب والتسيع الطباق،
وقارن بالقرآن: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ (الملك 67/3) و(نوح 71/15).

مستعمل العادة وفيه مع ذلك تناسب، لأنَّ العادة أن يقال فلان جائع عريان... قال الجاحظ: «وفي القرآن معان لا تكاد تفترق مثل الصَّلَاة والزَّكَاة، والجُوع والخوف، والجنَّة والنَّار، والرَّغبة والرَّهبة، والمهاجرين والأنصار، والجنَّ والإنس، والسمع والبصر»⁽¹⁾.

ومن بين هؤلاء أيضا الباحث محمد كريم الكوَّاز في كتابه: «كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية». وقد تعرَّض فيه للصَّيغ القرآنية الجاهزة بوصفها آليَّة من آليات الخطاب الشفاهي تعمل على تقوية الحفظ من جهة وعلى إنتاج الدلالة من جهة ثانية. وقد مثل الباحث لذلك بأربع صيغ جاهزة هي: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» و«جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» و«الشَّراءُ بِشَمْنٍ قَلِيلٍ» و«الْمُتَّقُونَ فِي جَنَّاتٍ»⁽²⁾. وقد تتبَّع الباحث مواضع ورود هذه الصَّيغ وسياقاتها ليخلص إلى أنَّ «القرآن يتَّبع صيغا جاهزة ثابتة، يجعلها نواة، تتجمَّع حولها تنويعات محدَّدة صغيرة لا تخرج عن تركيب الصَّيغة. وإنَّ تلك الصَّيغ تشكِّل داخل موضوع معيَّن، وهذا الموضوع يجاور موضوعا آخر، ويرتبط به ارتباطا تجميعيًّا بحيث إذا ذُكر موضوع عقب بموضوع آخر. وإنَّ هذين الموضوعين المترابطين يخلفان موضوعا ثالثا يتقدمهما ويمهِّد لهما وتترافق هذه الموضوعات الثلاثة في مواضع متفرِّقة من القرآن»⁽³⁾.

وقد تصدَّى الباحث أندرو بانيستر (Andrew Bannister) إلى إحصاء درجة حضور استخدام الصَّيغ في القرآن بالاعتماد على الحاسوب، فخلص إلى أنَّ الصَّيغ المتكوَّنة من ثلاث كلمات تحضر بنسبة 52.18 %، وتحضر الصَّيغ المتكوَّنة من خمس كلمات بنسبة 23.55 %، أما إذا أخذنا الجذور لا الكلمات مقياسا، فإنَّ الصَّيغ المتكوَّنة من جذرين تبلغ نسبة حضورها 95.01 %، وتبلغ نسبة حضور الصَّيغ المتكوَّنة من ثلاثة جذور 80.97 %، وتبلغ نسبة حضور الصَّيغ المتكوَّنة من أربعة

(1) ابن رشيقي: العمدة، ج1، ص ص 415-416، راجع كذلك الباب الذي عقده الحصري بعنوان: «أمثال للعرب والعجم والعامة وما ياثلها من كتاب الله تعالى»، ضمن زهر الأداب، ج4، ص ص 1106-1108.

(2) محمد كريم الكوَّاز: كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقي، بيروت-لندن، ط1، 2002، ص ص 49-64.

(3) نفسه، ص ص 63-64.

جذور 58.46٪⁽¹⁾. وقد دفعت مثل هذه الأرقام الباحث إلى عدّ النصّ القرآني نصّاً صيغياً خالصاً⁽²⁾.

يبدو من خلال ملاحظة محمد كريم الكوّاز حول تكرار الصّيغ في القرآن أنّ القرآن قد اعتمد على الصّيغ اللفظيّة والموضوعيّة لإنتاج الدّلالة. ولكن ربط تلك الصّيغ بما ورد في مدوّنة الشعر الجاهليّ، وملاحظة التشابه الشديد في كثير من الصّيغ اللفظيّة مثلما أوردناه أعلاه، يوقفنا على أنّ إنتاج الدّلالة في القرآن قد قام على استعارة صيغ شائعة في الثّقافة التي حاورها القرآن، خصوصاً منها الثّقافة الأدبيّة (الشّعريّة). وليس الأمر متعلّقاً بعربيّة اللسان القرآنيّ في رأينا. فالأمثلة التي أوردناها لا تتعلّق باستخدام ألفاظ لا مفرّ من استخدامها ما دام القرآن قد تنزّل في لغة عربيّة، وإنّما تتعلّق تلك الأمثلة باستخدام صور وتشابه واستعارات وكنايات وتراكيب من «مستعمل العادة» بعبارة ابن رشيق. بل يبدو أحياناً أنّ القرآن قد استخدم بعض هذه الصّيغ على ما فيها من تركيب غير مؤات: مثلاً على ذلك «وَصَافَتْ عَلَيَّكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ» (التوبة 9 / 25) و«وَصَافَتْ عَلَيَّهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ» (التوبة 9 / 118)، فالباء في هذه الصّيغة الجاهزة مستخدمة في محلّ «على» الدّالة على معنى «رغم»⁽³⁾.

(1) راجع:

Andrew Bannister: An oral-formulaic study of the Qur'ān, Lexington Books, 2014, chap 5: Mapping The Landscape, a computerized Formulaic Analysis of the Qur'ānic Text, pp129-161.

وإذا اعتبرنا أنّ النسبة المتفق عليها بين الباحثين لعدّ نصّ ما نصّاً مستخدماً للصّيغ هي نسبة 20 بالمائة، فإنّ 99 سورة من القرآن ذات كثافة صيغيّة تساوي أو تفوق 20 بالمائة، و69 سورة ذات كثافة صيغيّة تساوي أو تفوق 40 بالمائة، و45 سورة ذات كثافة صيغيّة تساوي أو تفوق 50 بالمائة و19 سورة ذات كثافة صيغيّة تساوي أو تفوق 60 بالمائة (نسبة الكثافة الصيغيّة هي عدد صيغ السّورة الواحدة المتكررة في كل النصّ القرآنيّ قياساً إلى عدد آيات السّورة، مثال: الكثافة الصيغيّة لسورة الكوثر هي 0 بالمائة، والكثافة الصيغيّة لسورة الصّفت هي 77.88 بالمائة).

(2) انظر:

«one can see that, on the three-base-sequence-as-a-formula model, the Qur'ān displays a consistently high formulaic density», ibid, p141.

(3) راجع: الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج10، ص114، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص65.

يلفت استخدام القرآن للصيغ الجاهزة النظر بما احتوى عليه من انخراط في تصورات الثقافة التي أعلن حربه عليها. ولعلّ هذا التوتر بين الانشداد إلى ثقافة شفاهية صاغت صورها وأفكارها وفق خصائصها الذاتية والسعي إلى الانعتاق من هذه الثقافة وحدود تفكيرها يبدو لنا جلياً من خلال الأمثلة التالية:

- التوتر بين تصوير العلاقة الزوجية بوصفها قضاء للوطر الجنسي وبين تصويرها بوصفها سكناً وسكوناً كما في الآية: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (الأعراف/ 189).

- التوتر بين تصوير الحور العين وفقاً لصورة المرأة في الشعر العربي، فـ«صورة المرأة المثال / النموذج المذكورة في الشعر الجاهلي شديدة الشبه بالصورة المرسومة للمرأة في الجنة انطلاقاً من النص القرآني ذاته، وجميع الصفات المثالية للمرأة في القرآن يمكن أن نقرأها دون عناء في الشعر الجاهلي»⁽¹⁾، وبين صورتهم بوصفهن منشآت إنشاء: ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً﴾ (الواقعة 56 / 35) أو طاهرات: ﴿أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ (النساء 4 / 57)، أو هن «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»⁽²⁾.

- التوتر بين إسرار الندامة يوم الحساب وبين الذهول وشهادة النفس على نفسها بما اجترحت من آثام وإعلان الندامة.

- التوتر بين صورة الله ينازل المكذبين: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ...﴾، وبين استغثائه عن العالمين: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران 3 / 97).

- التوتر بين إجراء الفعل «صلى» على معهود الاستعمال: الدّفء، وبين تخصيصه بنار الجحيم: العذاب، وكذلك الشأن في ما يتعلق بأسماء الله: الجبار، الإل أو

(1) راجع حمادي السعودي: المصادر المسيحية في القرآن من خلال كتاب «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» لهشام جعيط، ضمن مجموعة مؤلفين: جدل الهوية والتاريخ، قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، منشورات سوتيفيليا والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، ط1، 2018، ص 109.

(2) مسلم: الصحيح، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، أحاديث رقم 9029-7026

الإلّال: لم يرفض القرآن هذه التسميات ولم يخصّصها، فالجبار اسم لله وللعبد، والإلّ اسم للإله الجاهلي والإلاه الإسلامي⁽¹⁾.

- التوتّر بين تصوير الموت بوصفه حركة متصاعدة للروح من الفم (بلغت التراقي)، وبين تصويره بوصفه هجعة إلى حين أشبه ما تكون بالنوم: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تُمُتْ فِي مَنَازِلِهَا قُضِيَ عَلَيْهَا الْوُتُّ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (الزمر 42/39)

إنّ هذا القرب من التوتّر يكشف في الحقيقة عن تمزّق بين جملة من التصورات ثابّة في الصّبح الجاهزة الخاصّة بثقافة المشافهة، وهي ثقافة قائمة على التفكير من خلال المحسوسات، وبين جملة جديدة من التصورات الخاصّة بثقافة الكتابة، وهي ثقافة قائمة على التفكير من خلال المجرّدات⁽²⁾. ونحن نعتقد أنّ القرآن قد صيغ في جلته من خلال المحاورّة بين «عقل كتابي» و«عقل شفاهي».

3. الإيقاع

ارتأى علماء القرآن التمييز بين الشعر والقرآن، فاستحدثوا الكلّ ضرب من الخطاب مصطلحا مخصوصا وإن كانت الظاهرة هي نفسها. من ذلك مصطلح الفاصلة الذي لا يعني سوى القافية⁽³⁾. وقد لاحظنا أنّ نقطة التقاطع الأساسية بين القرآن والشعر في باب الإيقاع هي القافية أو الفاصلة. والرأي عندنا أنّ القرآن قد صيغ من خلال مراعاة وحدة الفاصلة. وهي مراعاة تعمدها القرآن تعمدا وطلبها في أكثر من موضع. والطّريف أن يؤدّي البحث عن مراعاة الفاصلة إلى استخدامات لغويّة شائكة.

(1) تناول عودة خليل أبو عودة الإشكاليات التي يثيرها إطلاق اسم الجبار على الله وعلى البشر معا، راجع: التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، ص 104-106، ولكنّه لم يتناول لفظ «الإلّ» بالبحث. وحول تفسير الإلّ بالله راجع الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 10، ص 96-97.

(2) راجع أونيغ والتر: الشفاهيّة والكتّابيّة، ص 94-104، وقد افتتح أونيغ القسم الذي خصّصه للشمّة التاسعة من سمات الثقافة الشفاهيّة بالقول: «تقبل الثقافات الشفاهيّة إلى استخدام المفاهيم في أطر موقعيّة وإجرائيّة تعتمد على مرجعيّة ذات درجة ضئيلة من التجريد»، ص 94.

(3) كمال بوخرخيص: خصائص الإيقاع في القرآن، جزء عمّ، بحث لنيل شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب بمنوبة، 1987-1988، نسخة مرقونة، ص 23: «القافية والفاصلة والسّجعة أسماء مختلفات لسمّى واحد».

من ذلك استخدام القرآن للفظ «نَهَرَ» ضمن (القمر 54 / 54): ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ عوض أنهار التي دأب عليها النصّ القرآني حين يصف الجنة، وذلك لأنّ الفاصلة في سورة القمر هي الحركة القصيرة تعقبها الراء الساكنة. وكذلك قوله: ﴿هَذَا يَوْمُ عَسِرٍ﴾ (القمر 54 / 8) بدل عسير، وقوله: «نذر» بدل نذري، و«سعر» بدل سعي، و«متصر» بدل متصرون، و«مستطر» بدل مسطور⁽¹⁾. ومثل هذا الأمر في سورة الرّحمان: فقد دأب النصّ القرآني على استعمال الجنة في صيغة المفرد «جنة» أو في صيغة الجمع: «جَنّات»، ولكنّ الفاصلة الأساسية في سورة الرّحمان - القائمة على الفتح الطويلة تعقبها نون (ساكنة) - قد جعلته يستخدم «جَنّتان»: ﴿وَلَيْتَنَ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ (الرحمان 46 / 55)⁽²⁾. وتنسحب الملاحظة نفسها على استخدام مثني «عين» في هذه السّورة وذلك لمراعاة الفاصلة: ﴿فِيهِنَّ عِثَّتَانِ نَجْرِيَانِ﴾ و﴿فِيهِنَّ عِثَّتَانِ نَضَّاخَتَانِ﴾ (الرحمان 50 / 55 و 66). ولئن استخدم القرآن مثني الجنة في بعض السياقات القليلة فإنه لم يستخدم مثني العين في سياق الحديث عن الجنة إلا في هذه السّورة وذلك للمناسبة بين «رؤوس الآي». ونلاحظ كذلك تصرفاً في التّركيب والمعجم لا يمكن حمله إلا على ضرورة الفاصلة، والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها كلمة «سَجِيل» في سورة الفيل: ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ (الفيل 105 / 4). وكلمة سَجِين في سورة المطففين: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ (المطففين 83 / 7). إذ إنّ العودة إلى المعنى في هاتين الآيتين تجعلنا نقف على أنّ معنى سَجِيل في آية الفيل هو سَجِين أي الحجارة من طين (وانظر الذاريات 51 / 33): ﴿لِيُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةٌ مِنْ طِينٍ﴾ وهو فارسيّ معرّب، أما معنى «سَجِين» في آية المطففين فهو سَجِيل أي

(1) انظر على التوالي القمر 54 / 16 و 24 و 44 و 52. وقد أقرّ الفراء هذا الاستخدام المتعمّد، راجع معاني القرآن، ج 3، ص 111 وما بعدها.

(2) سنهمل شكل الحروف الأخيرة من فواصل الآيات مراعاة لشكل أدائها، إذ تؤدّي على السّكون غالباً، وقد قال القزويني في هذا الصّدّد: «واعلم أنّ فواصل الأسجاع موضوعة على أن تكون ساكنة الأعجاز، وموقوفا عليها، لأن الغرض أن يزاوج بينها ولا يتمّ ذلك في كلّ صورة إلا بالوقف» القزويني (الحطّيب): الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 2003، ص 297.

الكتاب⁽¹⁾. وبالتالي فإن هذا التبادل الذي حصل إنما مرده إلى ضرورة الفاصلة: اللام في سورة الفيل والنون في سورة المطففين.

ومنها ما جاء في (سورة الشرح 94 / 7-8): ﴿فَإِذَا قَرَعْتَ قَائِنَصَبَ ۖ وَآلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾، وقد بذل المفسرون قصارى جهودهم لتبرير ورود معنى النَّصَب - وهو التَّعَب الشديد- في هذا السياق، خصوصاً أنه نَصَبٌ وَقْتُ الْفَرَاغِ ! ويبدو لنا أنَّ ضرورة الفاصلة قد رُسِّحت هذا المعنى. وقد تؤدِّي ضرورة الفاصلة إلى تنقيح بعض الأسماء مثلما هو الشَّان في قوله: ﴿وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ ۖ وَطُورِ سِينِينَ ۖ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ﴾ (التين 95 / 1-3)، فالمفسرون كادوا أن يجمعوا على أن سِينين هو جبل سينا أو طور سينا وهي العبارة المستخدمة في موضع آخر من القرآن: ﴿وَشَجَرَةُ تَحْرُجُ مِنْ طُورِ سِينَا ۚ تَبُثُّ بِالْأُخْطَنِ﴾ (المؤمنون 23 / 20). ويبدو أنَّ السياق الإيقاعي هو الذي رجَّح أن تكون سينا هي سِينين⁽²⁾.

لقد لاحظ مفسرو القرآن هذه التَّرعة إلى تعمّد توحيد الفاصلة في أكثر من موضع. وقد نقل السيوطي في الإتيان قول الشيخ شمس الدين بن الصائغ: «تَبِعَت الأحكام التي وقعت في آخر الآي مراعاة للمناسبة فعثرت منها على نَيْفٍ عن الأربعين حكماً»⁽³⁾. أما الطبري فقد علّق على الآية: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس 91 / 10) بالقول: «يعني من دَسَّس الله نفسه فأحملها، ووضع منها بخذلانه إياها عن الهدى حتّى ركب المعاصي، وترك طاعة الله. وقيل دَسَّاهَا وهي دَسَّسها، فقلبت إحدى سيناتها ياء»⁽⁴⁾. واضح إذن أنَّ القرآن استخدم الفعل دَسَّى (دَسَّاهَا) - وهو

(1) راجع الطبري: جامع البيان، ج 30، ص 363. وكذلك ابن منظور: لسان العرب، مادة (س.ج.ل) ومادة (س.ج.ن).

(2) راجع السيوطي: الإتيان، ج 2، ص 196، راجع كذلك قول الكاهن سطيج: «إنَّ علمي ليس مِنِّي، ولا بحزم ولا تظني، أخذه من أخ لي جني، سمع الوحي بطور سني» ضمن الماعاني (أبو الفرج): المجلس الصالح، تحقيق إحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1993، ج 4، ص 7.

(3) السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج 2، ص 193، ويعني بذلك الظواهر التعميرية والتركيبة والصرفية وحتى تلك المتعلقة بالرسم التي عمد إليها القرآن مراعاة لتوحيد الفاصلة، راجع الإتيان، ج 2، ص ص 193-196.

(4) نفسه، ج 30، ص 257، كذلك الفراء: معاني القرآن، ج 3، ص 267.

فعل لا وجود له في اللّغة العربيّة -بدل الفعل دَسَس (دَسَّسها)، وذلك حفاظاً على وحدة الفاصلة: مدّ طويل تصحبه هاء ممدودة (ساها). ويمكن أن نسحب الملاحظة نفسها على الآية: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا﴾ (الشمس 91/11) ذلك أنّ لفظ الطغوى غير مستخدم كذلك، وقد قال عنه الطبري: «وقيل «طغواها» بمعنى طغيانهم، وهما مصدران، للتوفيق بين رؤوس الآي، إذ كانت الطغوى أشبه بسائر رؤوس الآيات في هذه السّورة»⁽¹⁾. وتطالعنا في سورة النّازعات حالة أخرى شبيهة هي قوله: ﴿وَيَمِّمُ أَنتُمْ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾ (النّازعات 79/43)، والراجع أنّ المعنى المقصود من «ذِكْرَاهَا» هو: ذِكْرُهَا. وقد قاد هذا التّزوع إلى تمعّد الإيقاع إلى التباس في دلالة الصّميم في قوله نهاية السّورة نفسها: ﴿وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا﴾ (الشمس 91/15). والأمر نفسه قد لاحظته الطبري في موقع آخر، فقد علّق على الآيتين: ﴿إِنَّمَا تَزِمِي بِشَرِّ كَأَلْقَصِرِ ۝ كَأَنَّهُمْ جِثَلٌ صُفْرٌ﴾ (المرسلات 77/32-33) بالقول: «ولم يقل كالأقصور، وفعل ذلك توفيقاً بين رؤوس الآيات ومقاطع الكلام، لأنّ العرب تفعل ذلك كذلك، ويلسانها نزل القرآن»⁽²⁾. ولئن كان هذا الوعي بانعكاس ضرورات السّجع على التركيب القرآني حاصلًا لدى شقّ من القدماء، فإنّ أنصار الإعجاز البياني القرآني قد سعوا إلى إنكار ذلك. ولعلّ ما جاء في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني يثبت ما رام هذا الإعجازي إنكاره: «وأما ما ذكره من تقديم موسى على هارون عليها

(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص259. كذلك الفراء: معاني القرآن، ج3، ص267، وقد استخدم الفراء هذا التعبير: «موافقة رؤوس الآيات» مرات كثيرة، راجع مثلاً ج3، ص224 و226 و231 و256 و258 و260 و267 و274. ونلاحظ أنّ الباحث عمّد الصالح الحمراوي لم يفتن إلى ذلك في بحثه الموسوم به خصائص الإيقاع في القرآن من خلال سورة الشمس، ضمن مجلة آداب وإنسانيات، عدد 6/5، تونس، 2018، ص ص113-131.

(2) الطبري: جامع البيان، ج29، ص286، وقد علّق الفراء على ذلك بالقول: «يريد القصر من قصور مياه العرب، وتوحيده وجمعه عربيان. قال الله تبارك وتعالى: ﴿سَيَهَيِّجُهُ الْجَنُّمُ وَزَيْلُونُ الدُّنْيَا﴾ (القمر 54/45)، ومعناه الأديبار، وكان القرآن نزل على ما يستحبّ العرب من موافقة المقاطع. ألا ترى أنّه قال ﴿إِنْ شِئْنِي يُشِغِرْ﴾ (القمر 54/6) فظلّ في اقتربت (المقصود به اقتربت) سورة القمر لأنّ آياتها مثقلة، قال: ﴿فَخَاسَتَانَا جَسَانَا شِدِينَا وَغَدَّتَانَا غَدَانَا نُحْشِرَا﴾ (الطلاق 65/8) فاجتمع الفراء على تثقيل الأوّل وتخفيف هذا، ومثله: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ (الرحمان 55/5) وقال: ﴿جَزَاءً يَنْ تَزَكُّ عَفَا جَسَانَا﴾ (البأ 78/36) فأجريت رؤوس الآيات على هذه المجاري، وهو أكثر من أن يضبطه الكتاب» ج3، ص224. التشديد والتسطير وتخريج الآيات من عندنا.

السلام في موضع، وتأخيره عنه في موضع لكان السجع وتساوي مقاطع الكلام فليس بصحيح⁽¹⁾، لأنَّ الفائدة عندنا غير ما ذكره: وهي أنَّ إعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدِّي معنى واحداً، من الأمر الصَّعب الذي تظهر به الفصاحة وتبين به البلاغة⁽²⁾.

ويمكن الاستدلال على هذه الظاهرة -نعني ظاهرة تعمد الإيقاع أو التصرف في الكلام تبعاً لضرورة إيقاعية- من خلال النّظر في الأساليب القرآنية الباحثة عن السجع. وهي أساليب نحصّيها في ما يلي:

- التصرف في صيغ التعبير بالزيادة والنقصان والتغيير بما يلائم الفاصلة، والأمثلة على ذلك كثيرة منها:

قوله: ﴿وَإِذَا الْحُجُجُ سَقَرَتْ ۖ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾ (التكوير 81/12-13)، وقوله: ﴿وَأُزْلِفَتْ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۖ وَبُزِزَتِ الْحُجُجُ لِلْقَارِينَ﴾ (الشعراء 26/90-91)، وقوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ۖ وَأُزْلِفَتْ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾ (ق 50/30-31).

وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس 36/12) وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (النبا 78/29) وقوله: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ (الجن 72/28). ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم مثالا آخر يتعلق بالتشبيه الجاهز: «كأنهم أعجاز نخل» فقد جاء هذا التشبيه مرة كما يلي: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعٍ﴾ (القمر 54/20) ومرة كما يلي: ﴿كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (الحاقة 69/7)، وذلك حسب مقتضيات الفاصلة في كل سورة.

(1) المقصود من ذلك قوله: ﴿فَلَمَّا لَا تَخِفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى ۖ وَأَلْقَى مَا فِي بَيْبِكَ تَلَقَّفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَجَرٍ وَلَا يُلْقِيهِ السَّاجِرُ حَيْثُ أَقَى ۖ فَأَلْقَى السَّخْرَةَ سَجْدًا قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰزِرُونَ وَمُوسَىٰ﴾ (طه 20/68-70) وقوله: ﴿وَأَلْقَى السَّخْرَةَ سَجْدِينَ ۖ قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۖ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ (الأعراف 7/120-122).

(2) الباقلاني (أبو بكر): إيجاز القرآن، ص 61. راجع كذلك ص 57. ولا نظن أن الأمر يتعلق بإعادة القصة بالفاظ مختلفة كما يدعي الباقلاني وإنما يتعلق الأمر بتغيير ترتيب أسماء الأعلام للموافقة بين رؤوس الآي.

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَذْبَرَ ۝ وَالصَّبْحَ إِذَا أَسْفَرَ﴾ (المدر 74 / 33-34) وقوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا عَسَسَ ۝ وَالصَّبْحَ إِذَا تَنَقَّسَ﴾ (التكوير 81 / 17-18)، أو قوله: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاطِرَةً ۝ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً ۝ وَجُودَ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةً ۝ تَطْلُنَ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاكِزَةً﴾ (القيامة 75 / 22-25) وقوله: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةً ۝ ضَاحِكَةً مُتَبَشِّرَةً ۝ وَجُودَ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ﴾ (عبس 80 / 38-41).

وقوله: ﴿لَيْسَ لَهُمْ ظَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ ۝ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ﴾ (الغاشية 88 / 6-7) وقوله: ﴿وَلَا ظَعَامٌ إِلَّا مِنْ غَشِيلٍ ۝ لَا يَأْكُلُهُمْ إِلَّا الْخَاطِلُونَ﴾ (الحاقة 69 / 36-37).

- التقديم والتأخير مراعاة للفاصلة، والأمثلة على ذلك كثيرة لعل أبرزها - التصرف في الجملة الواحدة تقديما وتأخيرا حسب مقتضيات الفاصلة، من ذلك قوله: ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحجرات 48 / 18) و﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (التغابن 64 / 2)، أو قوله: ﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المنافقون 63 / 11 والحشر 59 / 18) و﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (التغابن 64 / 8). ومن مظاهر التقديم والتأخير مراعاة للفاصلة تغيير محلات عناصر الجملة في آيات متتابعة كثيرة مثلما هو الحال في سورة المعارج: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ و﴿وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابٍ رِجَمَ مُشْفِقُونَ﴾ و﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ و﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَائِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ و﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَتِهِمْ قَائِمُونَ﴾ و﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾⁽¹⁾. ومن الأمثلة اللافتة للنظر في التقديم والتأخير قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾ و﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ﴾⁽²⁾. وهو استخدام لاف للنظر لآته على غير عادة العرب في تركيب الكلام، إذ أنَّ العرب إذا ابتدأت الجملة بظرف للمكان أو الزمان

(1) المعارج 70/ على التوالي 23 و27 و29 و32 و33 و34، راجع كذلك الذاريات 51 / 17-22. وراجع الأمثلة الواردة في الإتيان المتعلقة بظاهرة التقديم والتأخير، السبوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 193.

(2) المطففين 83 / 29 و34.

عطف عليه عادة الفعل لا الاسم. وقد أورد الخطابي اعتراض البعض على فصاحة قوله: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ (المؤمنون 23/4)، ولا يقول أحد من الناس: «فعل زيد الزكاة»⁽¹⁾.

- التصرف في الزمان وفي العدد مراعاة للفاصلة، فمن أمارات التصرف في الزمان قوله: ﴿فَقَرِيفًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيفًا تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة 2/87)، وقوله: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قُلْنَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيفًا كَذَّبُوا وَقَرِيفًا يَقْتُلُونَ﴾ (المائدة 5/70). فالراجع أن فعل القتل حدث في الماضي أي «قتلتم» في المثال الأول و«قتلوا» في المثال الثاني⁽²⁾. ومن أمارات التصرف في العدد قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا ظُورًا أَوْ كُزَّمَا فَأَتَتَا أَتَيْنَا طَائِعَتَيْنِ﴾ (فصلت 41/11). فالراجع أن يكون الحال مسنداً إلى المثنى المؤنث «طائعتين»، وقوله: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ (طه 20/117). فقد استخدم الفعل منسوباً إلى المفرد بدل نسبته إلى المثنى⁽³⁾. ومن أمارات التصرف في العدد كذلك الميل إلى استخدام الجمع بدل المفرد، والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما جاء في سورة الشعراء: ﴿وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ و﴿وَأَنَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ و﴿وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ و﴿لَأَجْعَلَكَ مِنَ الْمُسْجَرِينَ﴾ و﴿إِنْ كُنْتُ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾⁽⁴⁾.

- تقطيع الآيات حسب مقتضيات الفاصلة لا حسب مقتضيات المعنى، ومن الأمثلة على ذلك قوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ۖ أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا ۖ وَجَعَلْنَا فِيهَا رِوْشً شَجِبْتِ وَأَسْقَيْنَكُم مَّاءً فُرَاتًا﴾ (المرسلات 77/25-27). فرغم أن المعنى يقتضي تقسيم هذه الآيات إلى ثلاثة مقاطع هي: ألم نجعل الأرض كفاتاً أحياء

(1) الخطابي: ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 38.

(2) راجع السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 196، كذلك:

Noldeke (T): remarques critiques sur le style et le syntaxe du coran traduction G.H. Bo-usquet, Maisonneuve, Prais, 1953, p12.

(3) راجع السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 195.

(4) الشعراء 26/ على التوالي 19 و 20 و 21 و 29 و 31.

وأمواناً⁽¹⁾ وجعلنا فيها رواسي شاخاتٍ/ وأسقينكم ماء فراتا، فإنّ تقطيع الآيات لم يخضع للمعنى وإنما خضع للفاصلة (الناء المفتوحة). ونعثر على مناسبات كثيرة أخرى تمّ فيها قطع الآية رغم أنّ المعنى لم يكتمل لعل أشهرها قوله: ﴿قَوْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ (الماعون 4/107-5)، وقوله: ﴿فِي جَنَّتٍ يَتَسَاءَلُونَ ۝ عَنِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (المدثر 74/40-41)، وقوله: ﴿وَأَنذَكُم لَقُرُونٍ عَلَيْهِمْ مُّصِيبِينَ ۝ وَبِأَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُفْقِرُونَ﴾ (الصفات 37/137-138)، وقوله: ﴿إِذِ الْأَغْلُلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ ۝ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ۝ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَنِينَ مَا كُنتُمْ تُفْهِمُونَ ۝ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُوا مِنْ قَبْلُ شَيْئًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾ (غافر 74/40-71). ففي المثال الأخير، تتوزع المكونات الأساسية للجملة بين الآيات: «يسحبون/ في الحميم» و«ما كنتم تشركون/ من دون الله» وذلك حتى تتوحد الفاصلة بما يعطي انطبعا بأولوية الإيقاع على المعنى.

-استخدام مترادفات لا تضيف معنى جديدا إلى الكلام مما يرجّح ملاحظتنا المتعلقة بأولوية الإيقاع على المعنى، ومن الأمثلة على ذلك قوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِالْحَنَافِئِ ۝ الْجَوَارِ الْكُنَافِ﴾ (التكوير 81/15-16)، وقوله: ﴿وَرُجُوعٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهِمْ غَيْرٌ ۝ تَرْهَقُهَا قَتَرٌ﴾ (عبس 80/40-41). ولعلّه من المفيد نقل تعليق الطبري في شرح لفظي الفترة والغبرة حين قال: «يغشى تلك الوجوه فترة، وهي الغبرة... وهما واحد»⁽²⁾. وقد جاء في كتاب المثل السائر ما يلي: «إن قيل إنك اشتطت أن تكون كلّ واحدة من الفقرتين في الكلام المسجوع دالة على معنى غير المعنى الذي دلّت عليه أختها، ونرى قد ورد في القرآن الكريم لفظتان بمعنى واحد في آخر إحدى الفقرتين المسجوعتين كقوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ ۖ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾

(1) بغض النظر عن مدى استقامة نصب كلمتي: أحياء وأمواناً، فإنّ المعنى هو أنّ الأرض تكفّت الأحياء والأموات، راجع الطبري: جامع البيان، ج 29، ص 281-282.

(2) الطبري: جامع البيان، ج 30، ص 78-79.

(مريم 54/19). وكل رسول نبيّ. قلت في الجواب: ليس هذا كالذي اشترطته أنا، وإنما هذا هو إيراد لفظتين في آخر إحدى الفقرتين بمعنى واحد، وهذا لا بأس به، لمكان طلب السجع. ألا ترى أنّ أكثر هذه السورة التي هي سورة مريم عليها السلام مسجوعة على حرف الياء⁽¹⁾.

- تغيير الصّفة حسب مقتضيات الفاصلة، فلئن درج القرآن على إضافة صفة «مستقيم، مستقيماً» إلى لفظ الصّراط وذلك في ثلاث وثلاثين مناسبة فإنه قد أضاف إليه صفة «مأثياً» في مناسبة وحيدة هي قوله: ﴿فَأَتَيْنِي أَهْدِيًا صِرَاطًا مَّأْتِيًا﴾ (مريم 43/19) وذلك حتّى تتلاءم مع الفاصلة في هذه السورة التي تقوم آياتها من الآية الثانية إلى الآية الرابعة والسبعين على فاصلة الياء المضعفة الممدودة (يَا). ونلاحظ الأمر نفسه في مواطن أخرى كثيرة منها الصفات المتعلقة بالنار: «حامية» و«ذات لهب»، و«بالجنة: عالية»..

- إضافة لفظ بحثاً عن الموافقة بين رؤوس الآي، ومثالنا على ذلك هو الألفاظ المضافة إلى الجنة: ﴿جَنَّةٌ وَحَرِيرٌ﴾ (الإنسان 12/76)، ﴿جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ﴾ (الحجر 45/15) والشّعراء 57/26 و134 و147)، ﴿جَنَّاتٍ وَنَعِيمٍ﴾ (الطور 17/52)، ﴿جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ﴾ (القمر 54/54).

- استخدام اشتقاقات أو ألفاظ غير دارجة على الألسن في نهاية الآيات مثل: كِذَابًا (النبا 28/78)، ندياً (مريم 73/19)، بُكِيًّا (مريم 58/19)، ظنين (التكوير 24/81)، غُلْبًا (عبس 30/80)، أبا (عبس 31/80)، تسنيم (المطففين 27/83)، عسعر (التكوير 17/81)⁽²⁾.

(1) ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحق محمد عي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، 1939، ج 1، ص 203. والتشديد من عندنا.

(2) بالنسبة إلى لفظ كِذَابًا ﴿وَكُذِّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا﴾ فقد درجت العرب على استخدام: تكذيباً (راجع الطبري، جامع البيان، ج 30، ص 23) وبالنسبة إلى «ندياً» فإن المقصود «نادياً»، وبالنسبة إلى «بكياً» فالمقصود جمع بالك، وبالنسبة إلى «ظنين» فقد عدّها الطبري مرّة بمعنى «ظنون» أي متهم ومرّة بمعنى «ضنين» أي يخيل (راجع جامع البيان، ج 30، ص 102-103)، وبالنسبة إلى «غُلْبًا» فإن المعنى يبدو ملتبساً: غليظة؟، وبالنسبة إلى «أبا» فإن معناها غير معروف (راجع خبر نخبّر عمر بن الخطاب في معناها ضمن ابن سعد: الطبقات، ج 3،

تكشف مختلف الأمثلة التي سقناها عن أمرين أساسيين:

أولهما اعتماد القرآن على السجع اعتمادا تاما، وقد بلغ عدد الآيات القائمة على السجع نسبة تفوق 85.9 % من مجموع آيات القرآن⁽¹⁾. ومع ذلك فإن القائلين بالإعجاز القرآني والحائضين في قضايا البلاغة العربية كانوا ميالين دوما إلى نفي السجع عن القرآن⁽²⁾. ولكن الطريف في الأمر أنهم كثيرا ما استخدموا أمثلة قرآنية في دراستهم للسجع⁽³⁾.

وثانيهما تحكّم السجع في صياغة الآيات، وفي اختيار الكلمات التي تشكّل الفاصلة. وقد ردّ القدماء بطبيعة الحال هذه الخصيصة، بل جعلوها لائحة بالكلام البشري المسجوع وعدّوها عمدة في التمييز بين السجع القرآني الذي تكون فيه

ص304)، وبالنسبة إلى «تسيم» فقد استخدم بوصفه اسما بينها هو في الأصل مصدر ويعني العلوّ: مزاجه من علوّ؟، ولذلك اختلف اللغويون في وجه نصب «عين» في قوله: ﴿وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْيِيرٍ﴾ عَيْنًا تَنْزِيرٌ بِهَا التَّنْزِيرُونَ (الطفن 83/ 27-28)، راجع الطبري: جامع البيان، ج30، ص135، وبالنسبة إلى «عسم» فإن الفعل هو «عسم»، راجع الحامسة لأبي تمام، ص354. ونشير إلى أن الباحثة فطيمة كرمي قد تغطّت إلى غرابة الفعل «عسم» ولكنها أصرت مع ذلك على أن الفاصلة في القرآن ليست غائبا عنها إيقاعية وإنما معنوية، راجع:

Fateme Karimi Tarki, The Aesthetics Of Saj' In The Quran And Its Influence On Music By The Survey Of Saj' And The Music In Surah Al-Takwir, Journal of Engineering Research and Applications; Vol. 3, Issue 5, Sep-Oct 2013, pp.830-833.

(1) انظر:

Devin J. Stewart; Sajc in the Qur'ān: Prosody and Structure; journal of Arabic Literature; Vol. 21, No. 2 (Sep., 1990), p108.

وقد قدّم الباحث هذه النسبة دون احتساب «الفواصل على الحروف المتقاربة كالميم من النون، وكذلك من الباء» بعبارة الرّماني، أمّا الباحث كيال بوخرىص فاعتنى بجزء عم وتوصل إلى أن نسبة السجع فيه تبلغ 73 % (خصائص الإيقاع في القرآن، جزء عم، ص83) دون احتساب الفواصل المتقاربة أيضا. ولا شك في أنّ المشافهة تجعل حرفي الميم والنون مثلا حرفا واحدا. والطريف أنّ هذه الظاهرة قد وجدت في الشعر أيضا، راجع ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص98، ويتعلّق الأمر بالميم والنون، وبالدال والطاء.

(2) راجع مثلا الفصل الذي عقده الباحث الموسوم بـ«في نفي السجع من القرآن»، الباحثان (أبو بكر): إعجاز القرآن، ص ص57-65. وحيثه في ذلك أنّ القرآن خارج عن عادة كلام العرب، وأنّ الإقرار بالسجع في القرآن يستتبع الإقرار بأنّ ذلك السجع لا يخضع كلّ لشروط السجع الجيّد كما يناقض مقالة الإعجاز.

(3) يستخدم القزويني أمثلة قرآنية في دراسته للسجع ومع ذلك يقول: «وقيل أنّه لا يُقال في القرآن أسجاع، وإنّما يقال فواصل»، راجع الخطيب القزويني (جلال الدين): الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، ص298.

الألفاظ تابعة للمعنى، والسجع البشري الذي يكون فيه المعنى تابعا للألفاظ⁽¹⁾.

إنّ ما يعنينا في هذا السياق هو بيان صلة القرآن بالشعر من خلال ظاهرة السجع. لقد أقيم في البلاغة العربية حدّ فاصل بين الشعر والسجع، وألحق السجع بالنثر لا بالشعر. ولكننا نودّ أن نسأل السؤال التالي: هل كان الشعر زمن النبوة نوعا آخر من القول متميّا عن السجع؟ أي هل كان الوعي بالوزن العروضي بوصفه معيارا للتمييز بين الشعر والنثر حاصلًا؟ ونحن نطمح من خلال هذا السؤال إلى لفت النظر إلى خطأ منهجيّ في دراسة الحضارة الإسلامية بصفة عامّة وفي دراسة البلاغة العربية بصفة خاصّة يتمثّل في الانطلاق ممّا تحصّل بداية من القرن الثاني هجريًا في دراسة ظواهر تعود إلى «الجاهليّة» الأخيرة والإسلام المبكر.

لقد أشار الباحث ديفين ج ستوارت في بحثه الموسوم بـ«السجع في القرآن» إلى أنّ مملكة السجع هي الشعر لا النثر، وذهب إلى أنّ وطأة عقيدة إعجاز القرآن من جهة، وتفوّق الشعر الموزون بسبب الوزن الخليلي (البحر الشعري) قد جعلتا النظريّة البلاغيّة العربيّة القديمة لا تعترف بالسجع بوصفه نوعا من الشعر⁽²⁾. ونحن نلاحظ أنّ أولى مصنفات البلاغة العربيّة قد جعلت السجع ضمن الشعر لا ضمن النثر. فقد جاء في البيان والتبيين ما يلي: «قيل لعبد الصمد بن الفضل بن عيسى الرقاشي: لم تُؤثر السجع على المنشور، وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن؟ قال: ...الحفظ إليه أسرع والأذان لسماعه أنشط، وما تكلمت به العرب من جيّد المنشور أكثر ممّا تكلمت

(1) اجتمع على هذا الرأي علماء القرآن وعلماء البلاغة، راجع الرّماني: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 97، كذلك ابن الأثير (ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمّد عي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى باب الحلبي وأولاده، القاهرة 1939، ج 1، ص 197: «من شروط السجع الجيّد أن يكون اللفظ فيه تابعا للمعنى»، كذلك القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، ص 300: «وَأَصْلُ الْحَسَنِ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ هُوَ أَنْ تَكُونَ الْأَلْفَاظُ تَابِعَةً لِلْمَعْنَى». وقد حرص السيوطي موقف القدماء في التمييز بين السجع في القرآن والسجع في غير القرآن بقوله: «وَقَرَّبُوا بِأَنَّ السَّجْعَ هُوَ الَّذِي يَقْصَدُ فِيهِ نَفْسُهُ ثُمَّ يُجَالِ الْمَعْنَى عَلَيْهِ، وَالْفَوَاصِلُ الَّتِي تَتَّبِعُ الْمَعْنَى وَلَا تَكُونُ مَقْصُودَةً فِي نَفْسِهَا، الْإِتِّفَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ، ج 2، ص 190 (النوع التاسع والخمسون: في فواصل الآي)، علما أنّ مصطلح «الفاصلة» هو البديل عندهم عن مصطلح السجع. ونلاحظ أنّ النقاد المحدثين يعدّون الإيقاع جزءا من المعنى.

(2) انظر:

Devin J. Stewart ; Sajc in the «Qur'ān: Prosody and Structure; p134.

به من جيّد الموزون، فلم يحفظ من المنشور عشرة، ولا ضاع من الموزون عشرة»⁽¹⁾. ونحن نوّد في ما يلي تعميق الفكرة القاضية بأن السجع ضرب من الشعر أو هو «شعر العربية الثاني».

إنّ أهمّ سمة يجب التنبّه إليها في هذا السياق هي الشكّل الشفويّ لرواج الشعر أو السجع في الثقافة العربيّة زمن ظهور الإسلام. ولئن كان الوزن هو العلامة المميّزة للشعر عن السجع، فإنّ المشافهة لا تسمح في الحقيقة بقياس الوزن قياساً مضبوطاً، ولا تسمح من ثمّ بتمييز الشعر من السجع. إنّ الصوت المنشد شعراً أو سجعاً سرعان ما يتلاشى في الفضاء بمجرد النطق به ممّا لا يسمح بتقطيع الكلمات والانتباه إلى فويرقاتها الوزنيّة وتفعيلاتها المختلفة وتراكيبها. بل إنّ الأمّي لا يقدر على تقطيع الكلمات أصلاً. وقد أشار سرجنت (Serjeant) إلى أنّ شعراء البدو في الجزيرة العربيّة اليوم لا معرفة لهم بالوزن وإنما يعتمدون على حسّ غريزيّ بالإيقاع⁽²⁾. إنّ ما يتبقى في أذن السامع ويرسخ بالإنشاد إنّما هو القافية أي «المقطع» الأخير المشاكل لما سبقه الخاتم لقول اتقضى والمؤذّن ببداية قول جديد. ومما يؤكّد لدينا ما نذهب إليه أنّ أولى الملاحظات النقديّة في الطّور الشفويّ للثقافة العربيّة قد تعلّقت بالقافية لا بالوزن ولا بغيره من ضرورات الشعر⁽³⁾. ويزداد الأمر رسوخاً حين نعلم أنّ وظيفة الكلمة زمن ظهور الإسلام سواء كانت من باب السجع أو الشعر لم تكن وظيفة أدبيّة يطلب من ورائها الجمال الفنّي وتحقيق المتعة وإنّما كانت وظيفتها اجتماعيّة. وهذا ما يجعل الانتباه إلى خصائصها الفنيّة الدّقيقة مطلباً عسير المنال.

أما السّمة الثانية التي يجب التنبّه إليها فهي أنّ الوزن لم يكن من شروط القول الشعريّ الأكيدة. ولعلّ كثرة الزّحافات والعلل في القصائد العربيّة الجاهليّة خير

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1 ص 158.

(2) انظر:

cited by James Monroe: Oral composition in pre-Islamic poetry, p12.

(3) راجع خبر التّفنّن إلى الإقواء في شعر النّابغة حين غنّت جارية بشعره في يثرب، ضمن ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 96. ونلاحظ أنّ أغلب عيوب الشعر عند ابن قتيبة قد تعلّقت بالقافية، راجع ج 1، ص 96-99.

دليل على ذلك⁽¹⁾. إن استواء البيت على البحر الشعري سالما من الزخافات والعلل أمر يكاد يكون عسير المثال. وقد درس أحد الباحثين المعاصرين البحور الشعرية وبين أن الشعر العربي لم يكن وفيًا إلى الوزن النظري⁽²⁾، وذلك ظاهر من خلال مدونة امرئ القيس وهو الذي «فتق» قول الشعر عند العرب⁽³⁾. وفضلا عن الزخافات والعلل، فقد لاحظ الباحث نفسه أن «كثيرا من بحور الشعر لم تتحقق في الشعر تحقّقًا كاملا مثل المديد والوافر والهزج والسريع، إضافة إلى أن المضارع والمقتضب لم ترد عليها قصائد إلا نادرا جدّا»⁽⁴⁾، ناهيك عن أصناف الأوزان على البحور كالمهوك والمشطور والمخلّع، وعن تداخل البحور الشعرية في القصيدة الواحدة⁽⁵⁾، وعن ورود قصائد تخرج عن هذه البحور تماما⁽⁶⁾. ولئن كان المقام لا يسمح بتتبّع الآيات بيتا بيتا للوقوف على «الإخلالات» مقارنة بالوزن النظري، فإن بعض القصائد تقوم شاهدا على تداخل الشعر والسجع. ومثالنا على ذلك قصيدة عبيد بن الأبرص التي مطلعها: «أقفر من أهله ملحوب»، وقد قال عنها شارح ديوان عبيد ما يلي: «هذه أشهر قصائد عبيد. وقد عدّها ابن قتيبة أجود شعره وإحدى المعلّقات السبع. وتتّصف هذه القصيدة بكثرة زخافاتا وعللها، واضطراب وزنها، وغرابة بحرهما، حتّى قيل عنها: «لكثرة ما دخلها من الزحاف والقطع: كادت ألا

(1) راجع مثلا الباب الذي عقده ابن رشيق للأوزان وقد ذكر فيه أمثلة كثيرة للإخلال بالوزن النظري، العمدة ص 226-230.

(2) إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، راجع الفصل الثالث: عروض الخليل، وخاصة قسم: البحور وتحليلها، ص 54-104.

(3) نلاحظ أن بيته: «ألا ربّ يوم لك منهنّ صالح ولا سيبا يوم بدارة جلجل» غلّ وزنه، وقد لاحظ ابن قتيبة الملاحظة نفسها حول شعر المرقش الأكبر، ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 73.

(4) إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، ص 51-52.

(5) راجع الفصل الموسوم بـ«اضطراب الوزن في الشعر القديم» ضمن محمد عوني عبد الرؤوف: بدايات الشعر العربي، مكتبة الخانجي، مصر 1976، ص 206-211. وتَمَنّ جمع بين بحرّين في القصيدة الواحدة امرؤ القيس والمرقش الأكبر وعبيد بن الأبرص وعدي بن زيد.

(6) قال المروزي معلقا على الحياصة رقم 410 لسمي بن ربيعة التي مطلعها:

إن شواء ونشوة

«هذه الآيات خارجة من العروض التي وضعها الخليل بن أحمد» الحياصة، ص 702.

تكون شعراً⁽¹⁾. وقال عنها ابن رشيقي: «إنها كادت تكون كلاماً غير موزون بعلّة ولا غيرها حتى قال بعض الناس: إنها خطبة ارتجلها فأتزن له أكثرها»⁽²⁾. وجمع في موطن آخر بينها وبين قصيدة للحارث بن حنّرة فقال: «وأعظم ارتجال وقع قصيدة الحارث بن حنّرة بين يدي عمرو بن هند، فإنه يقال: أتى بها كالخطبة، وكذلك قصيدة عبيد بن الأبرص»⁽³⁾. ويمكن أن نلحق بها قصيدة للأعلم الهذلي اضطرب وزنها اضطراباً⁽⁴⁾.

إنّ الوزن العروضي أمر صناعي ابتدعه الخليل للوقوف في وجه تجديدات شعراء القرن الثاني هجرياً، أمّا القافية-الخصيصة المشتركة بين الشعر والسجع والقرآن- فهي ضرورة ملازمة للشعر العربي لأننا لا نعثر البتّة على شعر دون قافية. وحتىّ التجديدات اللاحقة في فنون الشعر العربي كالמושحات والزّجل والدّوييت والسلسلة والموالي فقد حافظت على شرط القافية سواء كانت موحّدة أو ثنائية.

أمّا السّمة الثالثة فهي حضور السّجع في المأثور عن شعراء فحول من الجاهليّة والإسلام المبكّر. فالمأثور عن ليبد بن ربيعة أنه قد هجا أوّل ما هجا بقلة يريد من خلال ذلك أن يقدّمه قومه للرّدّ على الربيع بن زياد: «قالوا: فإنّا نبلوك، قال: وما ذاك؟ قالوا: تشتم هذه البقلة، وقدّامهم بقلة دقيقة القضبان، قليلة الورق لاصقة فرعا بالأرض تدعى التّربة، فقال: هذه التّربة التي لا تذكي ناراً، ولا تؤهل داراً، ولا تسرّ جاراً، عودها ضئيل، وفرعها كليل، وخيرها قليل، أقبح البقول مرعى، وأقصرها فرعاً، وأشدّها قلعا، بلدها شاسع، وأكلها جائع، والمقيم عليها قانع، فالقوا بي أخا عبس، أرّده عنكم بتعس، وأتركه من أمره في لبس»⁽⁵⁾. وكذلك أثر السّجع عن امرئ

(1) عبيد بن الأبرص: الدّيون، ص 19، وراجع القصيدة كاملة ص ص 19-26 وجمعتها 50 بيتاً. وقد تبه ابن سلام الجمحي إلى اضطراب شعر عبيد، طبقات فحول الشعراء، ص 59.

(2) ابن رشيقي: العمدة، ج 1، ص 226.

(3) نفسه، ج 1، ص 304.

(4) السكري: شرح أشعار الهذليين، ص ص 310-317.

(5) الأصفهاني: الأغاني، ج 15، ص 353.

القيس، وعمرو بن كلثوم، وعنترة⁽¹⁾، وأبي صخر الهذلي⁽²⁾. ولئن كان هذا السجع بمعزل عن قصائد من ذكرنا من الشعراء، فإننا قد عثرنا في مدونة شعراء هذيل على عدة قصائد قائمة على السجع بمعنى أن تكون القصيدة كلها مصرعة، ومثال ذلك قصيدة أبي جندب⁽³⁾، وقصيدة حذيفة بن أبي أنس⁽⁴⁾، وبمعنى أن تكون القصيدة كلها قائمة على التسميط ومثال ذلك قصيدة أبي المثلّم في رثاء صخر الغي⁽⁵⁾.

ولئن كانت المنافرات هي الشكل الاحتفالي بالشعر عند العرب فإننا لاحظنا اختلاط الشعر بالسجع فيها، من ذلك منافرة عامر بن الطفيل وعلقة بن علاثة⁽⁶⁾. والأمر نفسه قد لاحظناه في الوصايا⁽⁷⁾. ولم تسلم الأغراض التقليدية من هذه الظاهرة، فقد جاء في الأغاني عن تأبط شراً: «وقالت أمه ترثيه: «وا ابنه ابن الليل، ليس بزميل، شروب للقليل، رقود بالليل، وواد ذي هول، أجزت بالليل، تضرب بالذيل، برجل كالثول»⁽⁸⁾. وجاء فيه أيضاً عن جلة بن الأيهم أنه «أقبل على النابغة فقال: قم يا زباد فهات الثناء المسجوع. فقام النابغة فقال: ألا انعم صباحاً أيها الملك المبارك، السماء غطاؤك، والأرض وطاؤك، ووالداي فداؤك... فرفع رأسه إلى جارية كانت قائمة على رأسه وقال: بمثل هذا فليئن على الملوك»⁽⁹⁾.

إن رثاء تأبط شراً ومدح النابغة وهجاء لبید ليست سوى أمثلة تكشف عن أداء الأغراض التقليدية في الشعر العربي في شكل مسجوع، أي في شكل شعري ينقصه الوزن. وهو ما يؤكد لدينا فرضية اشتراك السجع والشعر الموزون في صفة الشعر،

(1) راجع الأسجاع المنسوبة له ضمن: الشقيطي: المعلقات العشر وأخبار شعرائها، ص 6، وراجع الأسجاع المنسوبة إلى لبید ص 26، والسجع المنسوب إلى عمرو بن كلثوم ص 35، والسجع المنسوب إلى عنترة ص 37-38.

(2) الأصفهاني: الأغاني، ج 24، ص 99-100.

(3) السكري: شرح أشعار الهذليين، ص 350-351.

(4) نفسه، ص 877-878.

(5) نفسه، ص 284-287.

(6) الأصفهاني: الأغاني، ج 16، ص 304-315.

(7) راجع مثلاً وصية ذي الإصبع العدواني لابنه ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج 3 ص 95-97.

(8) نفسه، ج 21، ص 180.

(9) نفسه، ج 15، ص 156-158.

وينبئنا إلى فرضية امتياز الشعر الموزون عن السجع على التدرج بشيوع الكتابة في الثقافة العربية.

ولعلّ الرّجز ظلّ هو الشّكل الوسط بين الشعر والسجع، وهو نمط من الشعر لم تخل منه مدونة فطاحلة الشعراء في الجاهلية وصدر الإسلام⁽¹⁾. إنّنا لا نوذّ القول إنّ السّجع (والرّجز) كانا شكلين أوّلين من الشعر العربيّ أو عنهما تولد الشعر العربيّ، وإنّما نوذّ القول إنّّه لا تميّز عند القدماء بين السّجع والشعر. إنّ حضور السّجع في مدونة هؤلاء الشعراء يوازيه حضور الشعر في مدونة السّجّاع. ونعني بالسّجّاع أولئك الذين اشتهروا بقول السّجع كالكّهّان والمتنبّئين مثلاً. فقد ذكر ابن قتيبة طليحة بن خويلد الأسدي وزهير بن جناب الكلبي وعمرو بن معد يكرب الزبيدي ضمن قائمة الشعراء وذكر لهم أشعاراً⁽²⁾، وأورد ابن حجر في الإصابة قصيدة للكاهن خطر بن مالك يفسّر فيها الرّمي بالشّهب في الجاهلية⁽³⁾، كما أورد شعراً لحنافر بن التّوام الحميري⁽⁴⁾. وأورد أبو الفرج في أغانيه نبوءات الكّهّان شعراً مثل نبوءة كاهنة إياد⁽⁵⁾، وأورد ابن حبيب أشعاراً كثيرة للكّهّان⁽⁶⁾، وأثر عن ديبّة السلمي سادن العزى شعر⁽⁷⁾، وفي أخبار أميّة بن أبي الصّلت سجع وشعر كثير، وكذلك أمر زيد بن عمرو بن نفيل⁽⁸⁾. وقد دعت كثرة أشعار الكّهّان باحثاً معاصراً إلى جمعها⁽⁹⁾.

(1) راجع مثلاً: عنتره: الديوان، ص 73 و81 و115 و212 و193.

(2) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، راجع على التّوالي الصفحات 361 و369، كذلك ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص37.

(3) ابن حجر: الإصابة في تميز الصحابة، ج5، ص510-512.

(4) نفسه، ج2، ص304-305.

(5) الأصفهاني: الأغاني، ج22، ص358.

(6) ابن حبيب (عمدته): المثنى في أخبار قريش، صحّحه وعلّق عليه غورشيد أحد فاروق، عالم الكتب، بيروت 1985، ص96-97 و103.

(7) الكلبي (هشام بن عمدة): كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي. المكتبة العربية (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب 1924)، ص26.

(8) راجع مثلاً البلاذري: أنساب الأشراف، ج1 ص132-133.

(9) ياسين عبد الله جلول: أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم، رسالة ماجستير، جامعة دمشق 2011-2012، (نسخة مرقونة)، راجع قسم الديوان، ص ص224-497.

وبما يعرّز لدينا فرضية تداخل السجع والشعر الأخبار الماثورة عن الجن. فإن المتأمل في هذه الأخبار يلاحظ تداخلا في ما حفظته العرب عن الجن بين الشعر والسجع⁽¹⁾، بل إنك تقف في أحيان كثيرة على المقالة نفسها موزونة حيناً، مسجوعة حيناً آخر.

لعل أهم اعتراض يواجهها في هذا الباب هو أن الشعر يقوم على قافية موحدة، بينما يقوم السجع على التنوع في الفاصلة. وقد أشار علماء القرآن ونقاد الأدب - مع العلم أن هذا الفصل بين الاختصاصات متأخر - إلى ذلك، فقال السيوطي مثلاً: «جاز الانتقال في الفاصلة والقرينة وقافية الأرجوزة من نوع إلى آخر، بخلاف قافية القصيدة»⁽²⁾، وذهب ابن الأثير مثلاً إلى مضاهاة السجع في الشتر بالتصريح في الشعر ولم يضاه بينه وبين القافية نظراً لإمكانية تنوع الفاصلة، وهذا جليّ في قوله: «اعلم أن التصريح في الشعر بمنزلة السجع في الفصلين من الكلام المشثور»⁽³⁾. وهو أمر قد أشار إليه أيضاً الباحثون في السجع حديثاً⁽⁴⁾.

إنّ الغالب على الماثور من السجع هو تنوع الفاصلة، لكننا مع ذلك نلاحظ أن تنوع الفاصلة إنّما هو مجرد اختيار أو إمكانية من صور السجع، بمعنى أن ذلك التنوع ليس شرطاً لا يقوم دونه السجع. ونضيف إلى ذلك أن أبواب السجع الأوائل لم يلتزموا بهذه الخصوصية، وهو ما تراه في رثاء تأبط شراً وفي مدح النابغة وقد مرّا بك. والأمر نفسه نلاحظه في ما يتعلق بوحدة القافية، ذلك أننا نعثر على قصائد مصرّعة كلّها⁽⁵⁾، وعلى قصائد قد تنوّعت قوافيها سواء كانت من الأراجيز أو من غير الأراجيز وهو ما يعرف بالمزدوج والمشطّر والخمّس والمسمّط⁽⁶⁾، وقد أشار

(1) ترد أخبار إعلام الجن بنبوة محمد مرة شعراً ومرة سجعا، راجع مثلاً العقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 620.

(2) السيوطي: الإنفان في علوم القرآن، ج 2، ص 189.

(3) ابن الأثير: المثل السائر، ج 1، ص 242، انظر كذلك ج 1، ص 193.

(4) راجع:

Devin J. Stewart; Sajc in the Qur'ān: Prosody and Structure; p109.

(5) راجع السكري: شرح أشعار المهذّبين، ص 284-287 و 352-350 و ص 877-878.

(6) راجع إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، الفصل التاسع: تنوّع القوافي، ص ص 277-292. وقد أورد المؤلف مثلاً منسوباً لامرئ القيس.

ابن قتيبة إلى ظاهرة تنوّع القافية في الشعر وسماها الإجازة، وأتى بأمثلة من شعر المتقدمين⁽¹⁾. ثم إننا ننبه إلى أنّ القرآن لا يقوم على تنوّع الفاصلة بالضرورة لأنّ السور إنما كانت تنزل مقاطع. وقد يكون كلّ مقطع موحد الفاصلة قد نزل بمعزل عن غيره.

يقودنا ما تقدّم إلى إقرار نتيجتين:

تمثّل الأولى في أنّ السّمة المميّزة للشعر هي القافية لا الوزن الخليلي، ولعلّه لذلك السّبب كانت العرب تسمّي القصيدة بقافيتها، فتقول لامية الشنفرى وميمية زهير... بل يستمّون القصيدة قافية: «هم يستمّون البيت بأسره قافية»، والقصيدة قافية⁽²⁾، وذلك لأنّ القافية هي «العمود الفقري للشعر عند العرب» حسب عبارة الباحث حمادي صمود⁽³⁾.

وتمثّل الثانية في أنّ القافية في الشعر هي نفسها الفاصلة أو السّجعة في السّجع. ويعني هذا أنّ السّجع والشعر هما فنّ واحد انفصلا على التدرّج.

ونحن نعتقد أنّ إقامة الحدود بين الشعر والسّجع هو أمر حادث في الزّمن (عصر التّدوين)، متأثر بالحدث القرآنيّ من جهة (مقالة الإعجاز القرآنيّ)، ويتطوّر علوم البلاغة عند العرب من جهة ثانية (التمييز بين فنون الكلام)، وبرزوخ ثقافة الكتابة التي يمكن فيها إقامة الفويرقات على عكس ثقافة المشافهة. وما يعزّز هذا الرأي ما جاء في مدوّنة أشعار المهذّلين من مماهاة بين الشّاعر والسّاجع: (الطويل)

فأقصّر ولم تجر القصائد بيننا أوأبد إلا تحسبوها تغلغل
عوارق لا تبقي على العظم مزعة مياسير للسجّاع والمتعلّل⁽⁴⁾

(1) ابن قتيبة: الشعر والشّعراء، ج 1، ص 98. وأورد ابن قتيبة كذلك للشّاعخ بن ضرار رجّال لم يلتزم فيه رويّا واحدا، راجع الشعر والشّعراء، ج 1، ص 93 و306.

(2) شرح التبريزي لحماة أبي تمام، ص 425.

(3) حمادي صمود: في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس، ط 1، 2002، ص 54. وراجع الفصل الموسوم بـ«ملاحظات حول مفهوم الشعر عند العرب»، ص 39-68.

(4) السكري: شرح أشعار المهذّلين، ص 527، والبيتان لإيّا بن سهم يرّد على أميّة بن أبي عائذ.

وما جاء في الحديث النبوي: «إِنَّ هَذَا الشَّعْرَ سَجَعَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ»⁽¹⁾.

ما نخلص إليه إذن أَنَّ الشَّبه الإيقاعيَّ بين الشَّعر والقرآن كامن في استخدام القافية/ الفاصلة لا في استخدام البحر. وقد كانت المقارنات التي أجراها القدماء بين القرآن والشَّعر لإثبات احتواء القرآن على الوزن الخليلي أو لإنكار ذلك⁽²⁾، مقارنات بين ظاهرتين متباعدتين في الزمن: القرآن صدر الإسلام (610م-632م) والشَّعر بعد عصر التَّدوين (بعد 800م). ومع ذلك فَإِنَّ كثيراً من المصطلحات ظَلَّتْ مشتركة بين القرآن والسَّجع والشَّعر⁽³⁾.

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج1، ص493.

(2) راجع الباقلائي: إعجاز القرآن، «فصل في نفي الشَّعر من القرآن» ص103-109، كذلك السيوطي: الإِتقان في علوم القرآن، ج2، ص170 وقد أورد السيوطي آيات على خمسة عشر بحراً. كذلك السكاكي: مفتاح العلوم، ص599-601.

(3) من ذلك قول الجرجاني: «وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشَّعر» (دلائل الإعجاز، ص387)، واستخدام القزويني لمصطلح ردَّ العجز على الصدر في النثر وفي القرآن (الإيضاح، ص294)، واستخدام السيوطي لمصطلح الإيطاء في الحديث عن السَّجع القرآني، ومصطلحات التمكن والتوشيح والتصدير والإيغال في وصف بلاغة القرآن وهي مصطلحات لاحقة بالشَّعر كذلك: راجع الإِتقان في علوم القرآن، ج2، صص 196-203 و205.

خاتمة الباب الأول

لقد أطلنا النظر في هذا الباب الذي خصصناه لوجوه التشابه بين القرآن والشعر من وجهة نظر معاصري النبي، لسببين أساسيين: أولهما أن هذا البحث هو مبحث مسكوت عنه في الثقافة الإسلامية إذ يكتفي النّاظرون فيه عادة برّد موقف معارضي النبي إلى فساد في العقيدة وبنار في الرأي. وثانيهما أن جدّة التحليل الذي ذهبنا إليه اقتضت منا الإسهاب في عرض الفكرة والمشقة في بيان كلّ نقطة من نقاط التشابه، خصوصاً أن السّنة الثقافية قد دأبت على تسمية الظواهر المشتركة بين القرآن والشعر تسميات مختلفة. وقد أوقفنا المقارنة بين القرآن والشعر عصر النبي على جملة من النتائج هي:

-إنّ المعايير السائدة في الفكر الإسلاميّ قديمه وحديثه هي معايير لاحقة، لا تنظر إلى الظاهرة القرآنيّة في محضنها الثقافيّ، وإنّا ننظر إليها من خلال ما استقرّ من مسلّمات عقائدية وبلاغية خلال القرون اللاحقة. وهي مسلّمات قد صيغت كذلك من خلال ثقافة كتابيّة. ومن ثمّ فإنّ عناصر الوزن والأداء والمضمون والإعجاز البياني ومصدر الخطاب ليست سوى معايير قد استنبطها حُماة العقيدة من متكلميّن وبلاغيّين استنباطاً منطلقاً من دراسة القرآن (المكتوب) والاستماع إلى الشعر (المقول)، ومنطلقاً كذلك من إرادة فرض حقيقة اعتقادية قوامها أنّ الشعر لا ينبغي

للنبيّ. ومن المفيد الانتباه إلى أمرين أساسيين هما تداخل الأدب والعقيدة من جهة، وتحكّم العقدي في حركة التدوين: تدوين الشعر وتدوين أخبار الشعر والشعراء وأبياتهم، وتدوين أخبار الدعوة المحمدية، واستخدام المصطلحات والمفاهيم.

- إنّ وسم القرآن بالشعر لم يكن مجرد ملاحكة لفظية أو طريقة من طرق الرّفص والاستهزاء أو عنادا وكفرا، وإنّما هو وسم جدّي ناجم عن تشابه لافِت بين القرآن والشعر لمسه معاصرو محمّد وتيقّنوا منه. ولئن كانت أخبار النبيّ والشعراء قد نقلت إلينا من خلال عين إسلاميّة رقيقة، وكان الأصوليّ هو نفسه ناقل أخبار الشعر والشعراء أحيانا، فإنّنا قد حاولنا التّفاد إلى ما به قامت حجة معارضي النبيّ وراذي قرآنه إلى محض الشعر. فوقفنا على وجوه التشابه في الوحي (الصلة بالمفارق، الأعراض، الأداء)، وفي متن الوحي (الإيقاع، الصّيع، ادعاء الإعجاز)، أو ما سمّيناه وجوه التشابه من خارج النصّ القرآنيّ ومن داخله. وهي في أغلبها وجوه تشابه في الشكل ليقيننا أنّ المضامين القرآنيّة من قصص دينيّ وتوحيد وتشريعات لم تكن غريبة عن البيئة الجاهليّة وعن الشعراء خاصّة.

الباب الثاني

القرآن والشعر وجوه التّمايز

لقد أبتأ في الفصل السابق عن وجوه التشابه الكثيرة بين النبي والشعراء، وهي وجوه تُخرج وسم المعارضين النبي بميسم الشعر من باب الاستهزاء والعداوة الدافعة إلى التشنيع على العدو بأي وجه، إلى باب الطعن الجدي في نبوته. فالنبي لم يفارق سنة الشعراء في ملامح كثيرة: في مصدر وحيه، وفي الأعراض البادية عليه، وفي طرق أداء نصه. وحتى النصوص التي رجعها محمد على مسامع القوم لم تكن عندهم مفارقة للشعر سواء بإيقاعها القائم على الفواصل/ القوافي، أو بصيغها الجاهزة المكرورة، أو بادعائها أنها أقاويل لا مثيل لها ولا شبيه بها في عالم البلاغة والبيان. ومع ذلك فإن عقد فصل للتمييز بين النبي والشاعر يظل مُخرجاً لما دأب عليه الناس من القول إن بين النبي والشاعر فرقاً بيناً: فالنبي حامل لواء دين، والشاعر حامل لواء دنيا.

يهتمنا أن نؤكد مطلع هذا الفصل على فكرة أساسية هي أن دعوة النبي الدينية لا تجعله بمعزل عن الشعر والشعراء. دليلنا على ذلك أن المعاني الدينية كثيرة مبثوثة في دواوين جلّ الشعراء الجاهليين، خصوصاً معنى التوحيد الديني⁽¹⁾، بل «كان من

(1) راجع مثلاً: نوري حمودي القيسي: دراسات في الشعر الجاهلي، جامعة بغداد، 1972، ص ص 30-43. كذلك صلاح المرادي: التوحيد الديني عند العرب قبل الإسلام، دراسة تاريخية في الديانة الحنيفية وعبادة الزّمان، رسالة ماجستير، جامعة بابل 2004 (نسخة مرقونة). وقد ذكر ضمن الحنفاء طائفة من الشعراء

الشعراء من يتأله في جاهليته ويتعفف في شعره ولا يستبهر بالفواحش ولا يتهكم في الهجاء⁽¹⁾. ونحن إن اعتبرنا ذلك من نوافل القول الشعري عند بعض هؤلاء الشعراء، فإننا لا يمكن أن نتغاضي عن تمحّض بعض الدواوين الشعرية وتجارب بعض الشعراء للدعوة الدينية الخالصة: مثالنا على ذلك شعر أمية بن أبي الصلت الثقفي، وشعر أبي قيس صيفي بن الأسلت، وشعر زيد بن عمرو بن نفيل⁽²⁾. ولئن كان أمر أمية بن أبي الصلت الثقفي معروفا بين الدارسين⁽³⁾ حتى إنّ بعضهم عدّ شعره مصدرا من مصادر القرآن⁽⁴⁾، فإن أمر ابن الأسلت يحتاج إلى بيان.

منهم زهير بن أبي سلمى وأمّية بن أبي الصلت وصرمة بن أبي أنس وعبيد بن الأبرص، راجع ص ص 54-78. وقد حلت المعاني الدينية الأب لويس شيخو على عدّ جل الشعراء الجاهليين نصارى، راجع: لويس شيخو: شعراء النصرانية، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، ط 1، 1890. راجع كذلك: Andrae (T): Les origines de l'Islam et le Christianisme, Adrien Maisonneuve. Paris 1955, 2ème partie: poètes et hanifs, p 39-65.

- (1) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 39.
- (2) راجع شعره الديني ضمن ابن هشام: السيرة النبوية، ج 1، ص ص 163-166، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص ص 132-133.
- (3) لخص جواد علي شعر أمية بن أبي الصلت الثقفي تلخيصا جيدا اعتمد فيه على عبارات الشاعر نفسه فقال: «يتلخص ما جاء في شعر هذا الشاعر من عقائد وآراء في الاعتقاد بوجود إله واحد، خلق الكون وسوّاه وعدّله. وأرأس الجبال على الأرض، وهو الذي يحيي ويميت ثم يبعث الناس بعد الموت ويحاسبهم على أعمالهم ليجازيهم بما كسب أيديهم، فريق في الجنة وفريق في النار. يساق المجرمون عراة إلى ذات المقامع والكمال مكيّين بالسلاسل الطويلة والأغلال، ثم يُلقى بهم في النار يصلونها يوم الدين... أما المتقون فإنهم بدار صدق ناعمون تحت الظلال، لهم ما يشتهون، فيها غسل ولين وخر وشمع ورطب، وتفتح وريتان وتين، وماء بارد عذب سليم، وفيها كل ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين، وحرور لا يرين الشمس فيها، نواعم في الأرائك قاصرات، على سرر ترى متقابلات، عليهنّ سندس وجياذ ريط وديباج، حلوا بأساور من لجين ومن ذهب وعسجد كريم، لا لغو فيها ولا تأثيم، ولا غول ولا فيها مليم، وكأس لا تصدّع شاربها، بلذّ بحسن ربّها التّديم.... وفي هذا الشعر قصص الرسل والأنبياء: آدم ونوح وقصة طوفانه وقصة ذي القرنين وبلقيس وحكاية المدهد وقصة إبراهيم وتقديم ابنه للذّبح داود وفرعون وموسى.... وفي أكثر موضوعات شعره تشابه كبير لما ورد عنها في القرآن الكريم، بل نجد في شعر أمية استخداما لألفاظ وتركيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي» المفضل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 5 ص 382-384. راجع كذلك أمية بن أبي الصلت: الذّويان، جمعه وحققه وشرحه سجيح جميل الجليلي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1988.
- (4) راجع:

Clément Huart: Une nouvelle source du Quran ; dans Journal asiatique; 1904; pp125-167.

لقد رفض محقق الديوان نسبة «كل الشعر ذي الروح الإسلامية إليه»⁽¹⁾، ومع ذلك فإنّ الديوان قد تميّز بما يلي:

- الخلوّ من المقدّمة الطلليّة ومن النقائض.

- الدّعوة إلى مكارم الأخلاق وقيم الخير: العدل، التعفّف، الصّدقة، البرّ، تقوى الله في الينامى، ترك الفواحش، صلة الرّحم...، ومثال ذلك قوله: (الطويل)
فأوصيكمُ باللهِ والبرِّ والتقى وأعرضكم، والبرّ باللهِ أوّل⁽²⁾
وقوله: (الخفيف)

ثمّ مالّ اليتيم لا تأكلوه إنّ مالّ اليتيم يزعه وال⁽³⁾
- الدّعوة إلى التّوحيد، ومثال ذلك قوله: (الطويل)

وليّ امرئٍ فاختار دينًا فلا يكنّ عليكم رقيبًا غير ربّ الثّواقب⁽⁴⁾
- الدّعوة إلى إقامة شعائر الصّلاة والحجّ، من ذلك قوله: (الطويل)
فقوموا فصلّوا ربكم وتمسّحوا بأركان هذا البيت بين الأخاشب⁽⁵⁾
- التذكير بيوم الحساب، من ذلك قوله: (الطويل)

فبيعوا الحرابِ المُمحاربِ واذكروا حسابكم واللّه خيرُ مُحاسب⁽⁶⁾
- الدّعوة إلى التميّز عن اليهوديّة والنصرانية، ومثال ذلك قوله: (الوافر)

فلولا ربّنا كنّا يهودًا وما دينُ اليهودِ بذئ شُكُولِ
ولولا ربّنا كنّا نصّارى مع الرّهبانِ في جبَلِ الجليلِ

(1) ابن الأُصْلَت: الديوان، ص «د».

(2) نفسه، ص 83.

(3) نفسه، ص 86.

(4) نفسه، ص 68، وقد أورد ابن هشام بأنّه هذه، انظر السّيرة النبويّة، ج 1، ص ص 205-208.

(5) نفسه، ص 69، راجع كذلك ص 85-86.

(6) نفسه، ص 68.

ولكنّا خُلِقْنَا إذْ خُلِقْنَا حَنِيفًا دِينُنَا عَنْ كُلِّ جَبِيلٍ⁽¹⁾

-الدعوة إلى إحلال السلم بدل الحرب، من ذلك قوله: (الطويل)

وقلْ لَهُمْ وَاللّٰهُ يُذْهِبُ حُكْمَهُ ذَرُّوا الْحَرْبَ تَذْهَبْ عَنْكُمْ فِي الْمَرَاكِجِ⁽²⁾

-تأمل عظمة الخالق في خلقه، من ذلك قوله: (الخفيف)

وله الطَّيْرُ تَسْتَرِيدُ وتَأْوِي فِي وَكُورٍ مِنْ أَمْنَاتِ الْجِبَالِ⁽³⁾

-ذكر حادثة الفيل، ومن ذلك قوله: (الطويل)

فلَمَّا أَتَاكُمْ نَصْرُ ذِي الْعَرْشِ رَدَّاهُمْ جُنُودُ الْمَلِكِ بَيْنَ سَافٍ وَحَاصِبٍ⁽⁴⁾

ومع ذلك، يبدو أنّ الشعر الديني الخالص الذي ورثه العرب عن الجاهلية سواء كان شعرا في التوحيد أو في الوثنية قد تعرّض للإهمال. وهو إهمال ناجم لا ريب عن الرغبة في محو آثار الجاهلية إذا كان الشعر في تمجيد الأصنام، أو هو إهمال ناجم عن الرغبة في بيان فريدة الإسلام إذا كان الشعر في التوحيد والإيمان بالبعث.

عموما يمكن القول إنّ عصر التدوين قد قام على مسلمة مفادها رقابة ما يتعارض وصرح الإسلام، وعلى إخراج الشعر بوصفه قولا في شؤون الدنيا محضا وعزله عن شؤون الدين. ولا تعني هذه الرقابة محو الشعر الديني الجاهلي برمته وإنّما تعني محاصرته والتقليل من شأنه أو التلبس عليه⁽⁵⁾، وترويج صورة للشعر ناجمة

(1) ابن الأسل: الديوان، ص 87.

(2) نفسه، ص 65.

(3) نفسه، ص 86.

(4) نفسه، ص 69، كذلك قصيدته ص 90-91 وكلّها في ذكر حادثة الفيل.

(5) من ضروب التلبس الخلط بين أبي قيس صيفي بن الأسلت الشاعر الأوتبي الجاهلي وأبي قيس صرمة بن أبي أنس التجاري الخزرجي، راجع مثلا: ابن قتيبة: كتاب المعارف، حققه وقدم له ثروت عكاشة، دار المعارف، مصر، د.ت، ص 61-62، وراجع مقدمة محقق ديوان أبي قيس صيفي بن الأسلت. وقد خصص ليكر (Lecker) ملحقا للنظر في سيرة هذه الشخصية، راجع:

Lecker (M): Muslims, Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina; E.J.Brill, Leiden-Newyork-Lönn 1995; Appendices B: The image problem of Abu Qays b.al-Aslat, pp 154-155 and C: Abu Qays nearly embraces Islam, pp 156-164.

عن العقيدة الجديدة. ولعلّه من العسير على الباحث أن يصدّق أنّ أغراض الشعر الجاهليّ مقصورة على الفخر والمدح والثناء والهجاء خالية من غرض التعبد كيفما كان هذا التعبد. ونحن لا نعتقد أنّ تيار الحنيفيّة مثلاً قد خلت آدابه من التعبير عن هذا الاتجاه الدنيّ شعراً، خصوصاً أنّ الشعر كان وسيلة الترويح الأثيرة في الجاهليّة. وتذكر المصادر قصائد في التوحيد والقصص الدنيّ منسوبة لعلم من أعلام الحنيفيّة هو زيد بن عمرو بن نفيل⁽¹⁾، وتذكر كذلك قصائد في ما يتعلّق بعبادة الأصنام⁽²⁾، أو بعبادة الكواكب⁽³⁾.

يلجئنا ما تقدّم إلى ردّ اتّخاذ المضامين الدنيّة معياراً للتمييز بين النبوّة والشعر، أو لنقل على الأقلّ إنّ هذا التمييز لم يكن سائداً عصر النبوّة وإنّما هو تمييز لاحق استقرّ في الأذهان بعد أن عملت المؤسسة الدنيّة الإسلاميّة عملها وتكفّل أهل العلم -وقد كانوا يجمعون بين العلم بالشعر وخدمة العقيدة الإسلاميّة- برسم الحدود بين الشعر والدين. وبناء عليه فإنّ الباحث محتاج إلى البحث عن معايير تمييزيّة بين النبوّة والشعر. وليس طرح هذا المبحث داخلاً في باب مجازاة المؤسسة الدنيّة الإسلاميّة في ضرورة التمييز بين النبيّ والشعراء، وإنّما هو ناتج عن فهم القضية المطروحة في سياقها التاريخي والثقافي: لقد رأى القوم في محمد شاعراً، ورأى النبيّ في نفسه عوناً مختلفاً عن الشاعر. ومن ثمّ فإننا نعتقد أنّ النبيّ قد عمل بلا ريب على التأيّ بنفسه عن هذا الوسـم.

فما هو الفرق بين النبيّ والشعراء؟

(1) لعلّ التّف الواردة في كتب الأخبار من شعر منسوب لمثلي الحنيفيّة في الجاهليّة دليل على وجود شعر دينيّ خالص في الجاهليّة، راجع مثلاً: ابن هشام، ج 1، ص 163-164، كذلك ابن قتيبة: كتاب المعارف، ص 59-62.

(2) أورد الكلبي نفثاً ضئيلة من هذا الشعر. انظر: الكلبي: كتاب الأصنام.

(3) انظر القصيدتين الدنيّتين الخالصتين الواردتين ضمن: مقبل التام عامر الأحمد: شعراء حير، مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق 2010، ج 2، ص 391-431. وقد تمخّضت الأولى وجملتها سبعة وعشرون بيتاً لتمجيد الشمس، وتمخّضت الثانية وجملتها ستة مقاطع -ويتألّف كل مقطع من أربعة أشطر- لتمجيد القمر.

نقترح للتمييز بين النبوة والشعر ثلاثة معايير هي السلطة والأمة والكتاب (ة).
وهي معايير مترابطة متلازمة ولا ارتدت تجربة النبوة المحمدية إلى الشعر. ومع ذلك
فإننا نحتاجون إلى الفصل بين هذه المعايير فصلا إجرائيا لا غير.

الفصل الأول

السُّلْطَة

نعني بمعيار السُّلْطَة أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ ذا سُلْطَة فِي الْقَوْمِ بَيْنَمَا كَانَ الشَّاعِرُ مَجْرَدًا مِنْ هَذِهِ السُّلْطَة. وَلَا نَعْنِي بِالسُّلْطَة فِي هَذَا الْبَابِ سُلْطَة الْكَلِمَة بِوصفها صَادِرَة عَنْ مَفَارِقِ لَيْسَ النَّبِيِّ أَوْ الشَّاعِرِ سِوَى وَسِطَتَيْنِ فِي تَبْلِيغِهَا، وَإِنَّمَا نَعْنِي السُّلْطَة الْمَادِّيَّةَ عَلَى النَّاسِ بِمَا يَفْرَضُ الطَّاعَة أَوْ يَعْرَضُ لِلْمَوْتِ. وَالْحَقُّ أَنَّ الشَّاعِرَ لَا يَمْتَلِكُ -عَكْسَ النَّبِيِّ- سِوَى سُلْطَة الْكَلِمَة، أَمَّا نَفُوذُهَا فِي الْقَوْمِ وَتَحْكَمُهَا فِي الرِّقَابِ وَإِنْفَاذُ إِرَادَتِهَا عَلَى الْجَمِيعِ فَأَمْرٌ بَعِيدُ الْمَنَالِ. ذَلِكَ أَنَّ مَنَزَلَةَ الشُّعْرَاءِ فِي قِبَالِهِمْ مُحْكَمَةٌ بِمَدَى طَاعَتِهِمْ لِسُنَنِ الْقَبِيلَةِ وَدِفَاعِهِمْ عَنْ مَصَالِحِهَا وَذَبِّهِمْ عَنْ مَآثِرِهَا، أَمَّا إِذَا خَرَقَ هَؤُلَاءِ الشُّعْرَاءُ سُنَنَ الْقَبِيلَةِ فَإِنَّ مَآلَهُمُ الْخَلْعَ وَالْإِبْعَادَ. دَلَّتْنَا عَلَى ذَلِكَ آيَاتُ طَرَفَةِ بْنِ الْعَبْدِ: (الطَّوِيلُ)

وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَذَّتِي وَبَيْنَعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِّي
إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا وَأَفْرَدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمُعْبَدِ^(١)

وَدَلَّتْنَا عَلَى ذَلِكَ أَيْضًا تَجَرِبَةُ الشُّعْرَاءِ الصَّعَالِيكِ: الشَّنْفَرَى (ثَابِتُ بْنُ أَوْسِ الْأَزْدِيِّ)، وَعُرْوَةُ بْنُ الْوَرْدِ (عَمْرُو بْنُ زَيْدِ الْعَبْسِيِّ)، وَتَأَبَّطُ شَرًّا (ثَابِتُ بْنُ جَابِرِ الْفَهْمِيِّ). وَلَعَلَّ قَصِيدَةَ عَمْرُو بْنِ كَلْثُومِ التَّغْلِبِيِّ الْمَعْلُوقَةَ خَيْرَ نُمُودَجٍ يُبَيِّنُ عَنْ هَيْمَنَةِ

(١) طَرَفَةُ بْنُ الْعَبْدِ: الدِّيَّانُ، ص 44.

ضمير الجماعة «نحن»، وضمور «الأناء» ضمورا لافتا. ولذلك كلفت بها تغلب وتناقلتها.

صحيح أن بعض الشعراء كانوا من ذوي التفوذ في قبائلهم، ولكن ذلك التفوذ ليس مطلقا لأنه محكوم عادة بأطر نادي القبيلة ومجلس شيوخها (الملا) أو هو محكوم بمنافسة داخلية على التفوذ⁽¹⁾. أما بالنسبة إلى النبي فإنه قد تفرّد بالسلطة ولم يقبل أدنى منافسة عليها حتى لو كان ذلك من باب دعم الإسلام الغض، مثالنا على ذلك رفض النبي الحازم بناء مسجد آخر في المدينة على عهده وحملته الشعواء على من فعل ذلك من المؤمنين وتسميته باسم المسجد الضرار⁽²⁾.

تناول ميكائيل زواتر (Zwettler Michael) معيار السلطة بوصفه معيارا تمييزيا بين النبي والشعراء، وذلك في مقاله الموسوم بـ: «البيان النبوي: سورة الشعراء والأسس القرآنية لسلطة النبوة»⁽³⁾. وقد انطلق هذا الباحث من مسلمة أقربها جمع من الدارسين المعاصرين للقصص القرآني مفادها أن قصص الأنبياء إذ تسترجع

(1) المثال النموذجي على ذلك عامر بن الطفيل الذي رغب في اقتسام السلطة مع النبي، لكن عامرا كان مغموصا عليه في سلطته من عمه أبي البراء عامر بن مالك ملاعب الأسرة ومن أحد بني عمه علقمة بن علاثة الذي نافره في شعره. راجع مقدمة ديوانه ضمن عامر بن الطفيل: الديوان، شرح الأنباري، تحقيق ودراسة أنور أبو سويلم، دار الجليل، بيروت، ط1، 1996 (المقدمة).

(2) راجع التوبة 9/ 107-110: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ وراجع تفسير هذه الآيات ضمن الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 11، ص ص 29-33 وفيه: «وكان أصحاب مسجد الضرار قد كانوا أتوه وهو يتجهز إلى تبوك فقالوا: يا رسول الله إننا قد بنينا مسجدا الذي العلة والحاجة واللية المطيرة واللية الشاتية فلما نحن أن تأتينا فتصلي لنا فيه فقال: إني على جناح سفر وحال شغل أو كما قال: ولو قديما أتيناكم إن شاء الله فصلينا لكم فيه. فلما نزل بندي أو أناه خبر المسجد فدعا رسول الله ﷺ مالك بن الدخشم ومن بن عدي فقال: «انطلقا إلى هذا المسجد الظالم أهلها فاهدما وحرّقا» ج 11، ص 29. وقد انتهى ليكر بعد تحليل مستفيض للروايات حول هذا المسجد والنظر في الانتهاء القبلي للداعين إليه وتحديد موضعه إلى أن بناء هذا المسجد كان بهدف التفضي من هيمنة النبي السياسية. راجع:

Lecker (M): Muslims, Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina, Chao 4: The Dirar Mosque, pp74-146.

(3) انظر:

Zwettler (Michael): A mantic manifesto: the Súra of «The Poets» and the Qurânîc Foundations of Prophetic Authority, in James L. Kugel, Poetry and Prophecy. Cornell University Press. 1990. pp75-119.

أخبار الماضين إنما كانت في الحقيقة تصوّر حاضر الدّعوة المحمّدية، وليس الصّراع بين الأنبياء وأقوامهم فيها إلا نقلا على حرف للصّراع بين محمّد والمكّين⁽¹⁾.

ومن ثمة اعتبر الباحث سورة الشعراء بقصصها السّبع: قصص موسى وإبراهيم ونوح وهود وصالح ولوط وشعيب، تصوّرا للصّراع بين محمّد ومعارضيه من المكّين، كما اعتبر أولئك الأنبياء «وجه محمّد في الحاضر»⁽²⁾. أما غاية سورة الشعراء فهي التّمييز بين النّبيّ من جهة والشاعر والكاهن من جهة ثانية، وهو تمييز لا يكمن في جهة العلم بقدر ما يمكن في العلاقة بالجماعة⁽³⁾.

وقد وقف الباحث من خلال تحليل القصص السّبع على جملة من الملاحظات أهمّها:

- إنّ مصطلح «رسول» المستعمل في سياق هذه القصص لم يعد يعني ذاك المكلف بإبلاغ رسالة كلّف بها الله فحسب، بل انضاف إلى دلالته معنيان جديدان: أولهما أنّ لكلّ قوم/ أمة رسولا. وثانيهما أنّ الرسول مكلف بقيادة أمة وتحدي السّلطة السّائدة.

(1) تحتوي قصص الأنبياء على عناصر كثيرة تؤكد ارتباطها بحاضر الدعوة، من ذلك أن أغلبها تربط بين سيرة الأنبياء في أقوامهم وسيرة محمّد في قومه (انظر مثلا: يونس، يوسف، إبراهيم، طه، الأنبياء، يس....) كما أنّ شخصيات القصص مطبوعة بطابع مكّي: ففرعون يبدو وحوله «الملاء» (الأعراف 7/ 109)، أما قوم نوح فكانوا يعبدون الألهة الحجازية (ود وسواع ويعوق) (نوح 22-23)، وبعث لوط وهود إلى قبيلتين عرييتين. كما تتشابه طرق تكذيب الأقوام لأنبيائهم مع تكذيب المكّين لمحمد (الشعراء 26/ 176-189، يس 36/ 15، طه 20/ 57 و63، إبراهيم 14/ 10). وتطرّح آيات عديدة تماثل وضع محمد ووضع الأنبياء السابقين (الأنبياء 21/ 2 و25/ 41). بل إنّ بعض الآيات تستعاد في سياق الماضي والحاضر ولا فرق. فآية النجم تردّ على المكّين: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان» (النجم 53/ 23) وكذلك يرّد يوسف على صاحبي السّجن (يوسف 12/ 40) وهود على قومه (الأعراف 7/ 71). وقد لمح القرآن إلى هذه الخصيصة بالقول: «وَلَا تُفْضُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَقُصُّ بِه فُؤَادَكَ» (هود 120/ 11).

(2) انظر:

Zwettler (M), P99.

(3) انظر:

Ibid, P84.

- تطرح هذه القصص جميعا قضية هامة في ما يتعلق بعلاقة الرسول بالجماعة: هي قضية السيادة. وتجلت تلك القضية في طرح مفهوم الطاعة. إن القصص السبع المذكورة تفتح جلها باللازمة التالية: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِيرٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾⁽¹⁾. إن ترديد تلك اللازمة ترديدا لافتا بكثافته (8 مرات على مدى 85 آية) ودلالته (غياب الطاعة فندمير القوم) إنما غايته التأكيد على القانون الجديد للطاعة والتمييز بين الرسول والشاعر في آن.

- أما بخصوص قانون الطاعة الجديد، فهو يتعارض تماما مع القانون الموروث. فلم تعد شروط الثروة والهبة والانتباء العشائري والخصال الذاتية هي ما يسمح للأفراد بالترقي في سلم السيادة وقيادة القوم، وإنما تلقى الوحي وحده هو ما يسمح بالسيادة على الناس: ليس محمد مجرد مبلغ للأمر الإلهي وإنما هو السيد الجديد الذي وجبت طاعته.

تنتمي سورة الشعراء تاريخيا إلى الفترة المكية الثانية (من السنة الخامسة إلى السنة التاسعة للدعوة تقريبا)، وهي الفترة التي شهدت بداية الوعي النبوي بضرورة التمايز عن الشعراء، ولكننا نرى أنّ التمايز الفعلي عن الشعراء قد دشّنه النبي منذ حلوله بالمدينة، وذلك بالشروع في تركيز سلطته.

تنجلى السلطة المحمدية منذ حلوله بالمدينة في ملمحين طبعا كلّ المرحلة المدنية هما الحرب والمال.

1. الحرب

أما عن الحرب، فإننا نلاحظ أولا أنها شكّلت فريدة التجربة المحمدية سواء قارناها بتجارب الأنبياء من سبقه (يسوع مثلا) أو قارناها بتجارب أصحاب الدعوات الدينية في بيئته كالأحناف (أمية بن أبي الصلت الثقفي وأبو قيس صيفي بن الأسلت وغيرهما) والمتنبئين (مسلمة الحنفي، عبهلة: الأسود العنسي). لقد دفعت

(1) الشعراء 107-108 و125-126 و143-144 و162-163 و178-179... وللطاعة في الجاهلية معنى سياسي عبّرت عنه المصنفات القديمة بالتركيب الجاهز التالي: «كان سيدا مطاعا في قومه».

مقارنة التجربة المحمدية بتجربة مسلمة الحنفي باحثا معاصرا إلى عدّ الحنيفة ذات تيارين: حنيفة سلمية مثلها مسلمة الحنفي، وحنيفة محاربة مثلها محمد⁽¹⁾، أما مقارنة تجربة محمد بتجربة يسوع فقد قادت باحثا آخر إلى التمييز بين بعدين في شخصية محمد: محمد المبشر ومحمد المحارب⁽²⁾.

ونلاحظ ثانيا أن هذه الحرب التي أعلنها محمد كانت بمثابة النشاط الذي لا يتوقف يوما. فمنذ حلوله بالمدينة بدأ محمد بمهاجمة قوافل قريش. ومنذ معركة بدر في السنة الثانية هجريا حتى وفاة النبي، كان المشروع المحمدي قائما على المزيد من الحروب ومع الحرب كانت سلطته تتوسع: غزوة بدر، غزوة بني سليم، غزوة السويق، غزوة ذي أمر، غزوة الفرع من بحران، غزوة بني قينقاع، غزوة القردة، غزوة أحد، غزوة الرّجيع، غزوة بئر معونة، غزوة بني النضير، غزوة ذات الرقاع، غزوة بدر الآخرة، غزوة دومة الجندل، غزوة الخندق، غزوة بني قريظة، غزوة بني لحيان، غزوة ذي قرد، غزوة بني المصطلق، صلح الحديبية، غزوة خيبر، غزوة مؤتة، غزوة مكة، غزوة حنين، غزوة الطائف، غزوة تبوك. لقد أحصى ابن هشام سبعا وعشرين غزوة غزاها النبي بنفسه، وثمان وثلاثين سرية وبغنا: أي هي غزوات لم يقم بها بنفسه، كما أن أهدافها ضيقة مقارنة بالغزوات: تصفيات جسدية في أعماها أو نهب للقوافل: قتل كعب بن الأشرف، اغتيال أم قرفة، قتل السير بن رزام، قتل خالد بن سفيان بن نبيح الهذلي، قتل عامر بن الأضبط الأشجعي، قتل رفاعة بن قيس الجشمي، قتل أبي عفك، قتل عصماء بنت مروان، قتل البجليين...⁽³⁾. وفي الحملة فإن النبي قد أشرف على حوالي خمسة وستين عملا قتاليًا في غضون عشر سنوات أي بمعدل عمل قتالي كل شهرين تقريبا. وقد كان النبي يحرص على وضع الخطط العسكرية، ويحرص

(1) جمال علي الحلاق: مسلمة الحنفي، قراءة في تاريخ عزم، منشورات الجمل، كولونيا-بنداد، ط1، 2009، ص ص 149-156.

(2) راجع هشام جعيط: في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ص ص 73-74، وص 153 وص ص 172-173.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية، ج4، ص152، وأحصى ابن سعد 27 غزوة و47 سرية، راجع ابن سعد: الطبقات، ج2، ص5.

كذلك على قيادة الجيش بنفسه معرضاً حياته للخطر، ويحرص على قسمة الغنائم، واصطفاء الخمس لنفسه على عادة سادة العرب (المرباع) والاستئثار بأفضل السبايا في بعض الحالات (الاستصفاء على عادة سادة العرب أيضاً).

وقد قاد ذلك إلى تشريع القتل في الشهر الحرام وحتى في البيت الحرام. ولعله من الطريف أن نستين سيطرة وضعية الحرب على دعوة النبي من خلال التسمية الفريدة لمن أتبعه من أهل المدينة: الأنصار، وهي تسمية تحيل على معاني النصر والحماية والحرب والمواجهة، ومن خلال السعي إلى إحلال القتال محل التجارة: النشاط الاقتصادي المعهود: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَذْلَكُكُمْ عَلَىٰ يَجْرَةِ تُنَجِّبُكُمْ مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ۖ تُوْثِقُونَ بَآلَهُ وَرَسُولَهُ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَقْلُدُونَ﴾ (الصف 61/ 10-11).

ونلاحظ ثالثاً أن هذه الأعمال العسكرية قد اتسمت بعنف شديد، سواء كان هذا العنف يستهدف الجماعات أو الأفراد، من ذلك تقتيل اليهود تفتيلاً جماعياً في غزوة بني قريظة. ومهما كان عدد القتولين⁽¹⁾، فإنَّ الثابت أن الحكم كان: «قتل الرجال، وقسمة الأموال، وسبي الذراري والنساء»⁽²⁾. ومن ذلك أيضاً اغتيال المعارضين، وفيهم النساء: أم قرفة وعصماء بنت مروان، والشيوخ: أبو عفك. وقد تمَّ القتل في بعض الحالات بطريقة استعراضية كقتل أم قرفة⁽³⁾. ومن ذلك أيضاً قتل الأسرى: النَّصر بن الحارث مثلاً. ويبدو لنا أن مثل هذا العنف إزاء جماعات

(1) يترواح العدد في المصادر القديمة بين 600 و900 رجلاً، راجع ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 138، أما حديثاً فقد تراوح العدد بين التضخيم والتقليل تبعاً لرغبات كل مؤرخ. راجع مقال وليد عرفات: ضوء جديد على قصة بني قريظة ويهود المدينة، ورد ميخائيل يعقوب قسطنطين عليهما: مذبحة بني قريظة: إعادة تقييم للرواية، وقد عرَّب المقالين تركي بن فهد آل سعود: اليهود في التاريخ الإسلامي، دار جداول، بيروت، ط 1، 2014، المقال الأول، ص 85-99، والمقال الثاني، ص 101-160. وفي جميع الحالات فإنَّ القتل الجماعي المهورل قد حدث.

(2) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 138.

(3) «عمد قيس بن المحرز إلى أم قرفة، وهي عجوز كبيرة، فقتلها قتلاً عنيفاً: ربط بين رجلها حبلاً ثم ربطها بين بعيرين ثم زجرهما فذهبا فقطعاهما» ابن سعد: الطبقات، ج 2، ص 87.

بأسرها، أو إزاء الشيوخ والنساء، أو إزاء الأشجار⁽¹⁾ أمر لم تعهده الجزيرة العربية من قبل، وهو بذلك يندرج ضمن خطة النبي في تهريب الخصوم وفرض السلطة المروعة.

ونلاحظ رابعا أنّ شرعة الحرب والقتل كانت في خدمة السلطة المحضّة في أحيان كثيرة، حيثنا على ذلك تحالف النبي مع قبائل بدوية مُشركة، أو سياسته إزاء المؤلّفة قلوبهم، أو عفوه عن بعض الدّ المعارضين تبعاً لموازين القوى والمصالح.

إنّ الجهاد في سبيل الله - وترجمته الحرب - قد حلّ في الدّعوة المحمّدية محلّ النشاط اليومي لحواضر العرب قبل الإسلام: التجارة، وهي تجارة مربحة في الدّنيا والآخرة⁽²⁾. وهو ما يحيلنا على العنصر الموالى.

2. المال

إنّ سلطة النبي ما فتئت تتوسّع بالحرب، وكذلك الشّأن في ما يتعلّق بثروته. وهي ثروة قد حصلها النبي بواسطة الغنائم أو الأنفال، والصدقات والزّكاة، والجزية.

أمّا في ما يتعلّق بالغنائم، فإضافة إلى الخمس الذي كان النبي يستأثر به ممّا يغنمه أتباعه في المعارك، وهو سلوك شبيه بما كان يغنمه سادة القبائل (المرباع)، فإنّ النبي قد مال إلى عرّض الدّنيا من خلال فداء الأسرى⁽³⁾، واستأثر أحيانا بأراض واسعة غنيّة لنفسه: من ذلك مثلاً أنّه استأثر بنصف غلات خيبر أي بالآلاف الأطنان من التّمر والقمح والشعير سنوياً، وبخزائن اليهود من الذهب والفضّة⁽⁴⁾. وقد جعلته

(1) الحشر 59/5.

(2) الصّفّ 61/10-11: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَاتَيْنَا هَلْ أَذْلَكُكُمْ عَلَىٰ بَجْرَةٍ نَجِيصَةٍ مِّنْ عَذَابِ آلِيبِ ۖ فَيُؤْمِنُونَ بِآلِهِ وَرُسُلِهِ وَتُخَيِّدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَقْلُدُونَ».

(3) الأنفال 8/67: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُفْجِرَ فِي الْأَرْضِ فَرِيدُونَ هَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

(4) الحشر 59/7، وراجع ابن هشام: السيرة النبوية، ج3، ص195-196، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج2، صص 100-110.

هذه الغنائم «أغنى رجل في الحجاز، وبذلك صار الرجل الأقوى»⁽¹⁾. وقد لعبت هذه الغنائم دور الجاذب للرجال⁽²⁾، فمع تدفق الغنائم كان الرجال يتدفقون.

أما في ما يتعلق بالصدقات والزكاة، فإنها في وجه منها خضوع لأحكام الدين الجديد وضرب من التكافل الاجتماعي، ولكنها في وجهها الآخر ضرب من الخضوع لسلطة النبي، وقهر لنفسية عربية تأبى الإتاوة. ولعل محاولة «المرتدين» رفض دفع الزكاة لأبي بكر دليل على نظرة معاصري النبي للزكاة: فهم لم يعدوا الزكاة خضوعاً لأحكام الدين الإسلامي وإنما عدوها خضوعاً لسلطة النبي السياسية ونوعاً من الاتفاق بينه وبينهم ينقضي بمجرد موته. وقد لاحظنا في الكتب بين النبي ومختلف القبائل المعلنة لطاعتها إلحاحاً على مبادلة أمن هذه القبائل بالزكاة⁽³⁾. ولا شك في أن تكديس الأموال في بيت المال بفضل الزكاة والصدقة كان يعطي النبي هيبة وجاذبية: هيبة في نظر معارضيه لقدرته على تأجير الرجال لتصفيتهم، وجاذبية في نظر أتباعه بفضل رغد العيش الذي كان يوفره لهم.

أما في ما يتعلق بالجزية، فهي دليل واضح على إمكانية مبادلة حرية الاعتقاد بالمال: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَافِرُونَ﴾ (التوبة 29/9). ومن ثم فإن المال، وقود السلطة، يتقدم على التوازن الدينية والروحية المحضة.

وفي الجملة، فإن النبي قد أسس لنفسه سلطة في المدينة ما فتحت تتوسع بالحرب وبالصلح وبالمعاهدات وبالتأليف. وكان يتصرف بوصفه ملكاً حتى في ما يتعلق بحياته الشخصية: الزيجات الكثيرة، الحراسة الشخصية، كثرة الموالي والعبيد، التبجيل

(1) هشام جعيط: في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ص 166. وجاء في تفسير الطبري قول النبي: «اغزوا تغنموا بنات الأصفر ونساء الروم»، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 10، ص 169، وفي الآية 49 من التوبة: ﴿وَيُؤْتِيهِمْ مِّنْ يُغْنَوْنَ أَنْفُسَ لِي وَلَا تُغْنِي...﴾ تلميح إلى ذلك.

(2) يذكر ابن سعد عمرو بن ثابت بن وقش وقزمان بن الحارث ضمن من شارك في غزوة أحد رغم عدم إسلامه، راجع ج 4، ص 241 وص 269.

(3) راجع ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص ص 222 - 252.

المفرط⁽¹⁾... وكان ينظر إليه أيضا بوصفه ملكا خصوصا من قبل معارضيه⁽²⁾. وهو في كل ذلك إنما يفرض نبوته بـ«جاذبية التفوذ بدلا من معجزة الإيمان»⁽³⁾.

إن ما تقدم يسمح لنا بالقول إن امتياز النبوة عن الشعر لم يكن من خلال النبوة المحضة أي من خلال النصوص التي قرأها النبي على الناس، ولا من خلال المعجزات المضممة للمعارضين، وإنما من خلال الارتقاء إلى رتبة الزعيم السياسي والحاكم المطلق في المدينة أولا، ثم في الحجاز ثانيا، ثم في كامل الجزيرة العربية ثالثا. ولولا هذه القدرات العسكرية الفذة، وهذه النجاحات السياسية الباهرة، وهذه الثروة الطائلة لاستمر معارضوه على عدّه شاعرا. والطريف أن يوظف محمد هذه السلطة في اجتذاب الشعراء، وفي الإغداق عليهم، وفي التخلص من المعارضين منهم.

إن وفود القبائل بشعرائها إلى بلاط النبي، وتدبيح القصائد في مدحه والاعتراف به، وعودة الشعراء إلى ديارهم محملين بالعطايا والهبات... قد جعل النبي يحل في الجزيرة العربية محل الحكّام في الممالك المجاورة: الفرس والبيزنطيين. ألم ينتخب النبي لنفسه شاعرا عرف بصلاته بهؤلاء الحكّام الأجانب: حسان بن ثابت؟ ألم يفضلّه النبي على غيره من الشعراء رغم ميل حسان إلى الإقذاع وميل الآخرين إلى الاحتكام إلى قيم الدين الجديد؟

لقد أصبح عداء النبي للشعر والشعراء في حكم الماضي، وأصبح المسجد بل المنبر النبوي محملا من محامل الشعر، وأضحت مجالس النبي وصحابه عامرة بذكر الشعر والشعراء، وأضيفت إلى سورة الشعراء آية جديدة تبيح الشعر هي الآية: ﴿إِلَّا الَّذِينَ

(1) الحجرات 49/1-5.

(2) «كانت صفة قد رأت في المنام وهي عروس بكنانة بن الربيع بن أبي الحقيق أن قمرا وقع في حجرها فعرضت رؤياها على زوجها فقال: ما هذا إلّا أنك تمنّين ملك الحجاز محمدا» ابن هشام: السيرة النبوية، ج3، ص195 وقال أبو سفيان في فتح مكة للعباس: «لقد أصبح ثلك ابن أخيك الغداة عظيما» نفسه، ج3، ص30، ووُصفت إحدى رسائله بـ«كتاب سيد العرب»، ضمن ابن سعد: الطبقات، ج1، ص242، وشكا إليه شاعر حاله فافتتح القصيدة بالقول: «يا مالك الناس وديان العرب» انظر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج3، ص255.

(3) هشام جعيط: في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ص169.

آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء 26 / 227). ولا يمكن فهم هذا التحول إلا من خلال التحول في موقف النبي من الضعف إلى السيادة، ومن المسألة إلى الحرب، ومن الفقر إلى الغنى، ومن النبوة المحضة إلى النبوة السياسية إن جاز القول.

والطريف أن يتحول الأسلوب القرآني من أسلوب «شعري» في مكة لعل سمته الأبرز كثافة الإيقاع وقصر الآيات وحرارة الدعوة، إلى أسلوب نثري يخفت فيه الإيقاع شيئا فشيئا وتحل محل حرارة الدعوة آيات التشريع بواقعيته المغرقة في التفاصيل وطولها مما يفقد الفاصلة دورها الإيقاعي. وهو انتقال يمكن الاستدلال عليه من خلال المقارنة بين أسلوب الآية 227 من سورة الشعراء وبين سابقتها، ويمكن الاستدلال عليه كذلك بآيات ومقاطع كثيرة من الفترة المدنية لعل أطولها الآية التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّبِعِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَنْخَسِ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضِعْفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فُلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَُمْ أَفْسَطَ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْرَبُ لِلشُّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَحَارَةً خَاضِعَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة 2 / 282).

والحقيقة أن مثل هذه الآيات مفرطة الطول كثيرة التفاصيل تستدعي النظر في المعيار الثاني الذي أقمناه للتمييز بين النبوة والشعر، وهو معيار الكتابة. وهي لا تستدعيه لأنها تأمر بالكتابة (كتابة الدين) وإنما هي تستدعيه لأنها تثير إشكالية الحفظ. إذ كيف يمكن حفظ مثل هذه الآيات وأداؤها في بيئة ثقافية شفاهية؟ وكيف يمكن التعويل على الذاكرة وحدها في فُص النوازل الحادثة بين الناس؟ وهل يمكن للسلطة النبوية الجديدة في المدينة أن تستمر على المشافهة؟

الفصل الثاني

الكتاب(ة)

1. تأسيس المصحف

إنّ هذا التحوّل العميق في الأسلوب القرآنيّ قد رافقه وأمله تحوّل آخر في تحمّل القرآن، هو التحوّل المشافهة إلى التدوين. وهو تحوّل قد قطع مع سنة التحمّل الشفاهيّة السّابقة التي احتضنت الشّعْر. ويبدو أنّ النّبيّ قد اتخذ هذا القرار باكراً، منذ السّنة الثّانية هجرياً، ولكنّه قرار مترامن مع التحوّل من الضّعف إلى القوّة، ومن المسألة إلى المسايقة. جاء في طبقات ابن سعد: «أسر رسول الله ﷺ يوم بدر سبعين أسيراً، وكان يفادى بهم على قدر أموالهم، وكان أهل مكّة يكتبون وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداء دُفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة فعلمهم، فإذا حذقوا فهو فداؤه»⁽¹⁾. ومن علامات حرص النّبيّ على تعليم الكتابة سعيه إلى تمكين النّساء -فضلاً عن الرجال- من ناصية الكتابة⁽²⁾.

ونحن لا نعتقد أنّ سبب ذلك هو أنّ أهل المدينة لا يكتبون -فقد كان بعضهم يعرف الكتابة- وإنّما نعتقد أنّ سبب ذلك هو الإصرار في تكوين نخبة قادرة على القراءة والكتابة. وقد تزامن تكوين هذه النّخبة مع تدوين القرآن.

(1) ابن سعد: الطّبقات، ج 2، ص 20.

(2) من ذلك قول النّبيّ للشّفاء بنت عبد الله القرشيّة «علّمي حفصة رقية النملة كما علّمتها الكتابة»، ابن سعد: الطّبقات، ج 8، ص 201.

لقد سعت المدونة التقليدية حول روايات جمع القرآن وتدوينه إلى التأكيد على مسلمة أساسية هي أن النبي لم يجمع القرآن في مصحف ولم يخرج الإخراج المتداول. وهو أمر نودّ بيان توافقه، أي إننا نرى أنّ المصحف هو عمل نبويّ بامتياز. ونشير إلى أنّنا لا نعني كتابة القرآن جزئياً وإننا نعني تأسيس المصحف على عهد النبي لا على عهد أيّ من خلفائه⁽¹⁾. ونحن نودّ أن نبين ذلك بالاعتماد على مداخل/ حجج هي:

أولاً: توافقت روايات «المصحف العثماني»

وهو توافقت يتجلى من خلال معارضة الروايات بعضها ببعض⁽²⁾، أو من خلال معارضتها بالوقائع التاريخية أو بالمصحف. إنّ الروايات تنسب هذا الجمع المزعوم إلى أبي بكر، وتنسبه إلى عمر، وتنسبه إلى عثمان. وقد حدا هذا الأمر ببعض الدارسين إلى الحديث عن جمع أول وجمع ثان وجمع ثالث. وهي روايات مضلّة متناقضة أيضاً في ما يتعلق بالكتب. فماعد زيدا بن ثابت وهو كاتب النبي الشخصي، لا تكاد قائمة أعضاء اللجنة المكلفة بإخراج المصحف تستقرّ على عدد معلوم ولا على كتبة محددين: يتراوح عدد هؤلاء الأعضاء بين أربعة أعضاء واثني عشر عضواً.

(1) يرجع نولدكه (Noldeke) أنّ تدوين النبي للقرآن كان مجرد تقييد جزئيّ في بعض الحالات بدءاً عمّد في المدينة (تاريخ القرآن، ص 239) أمّا بلاشير (Blachere) فيرى أنّ بدء التدوين كان منذ الفترة المكية الثالثة (Le problème de Mahomet, P.U.F, 1952، ص 52-53). أمّا جعيط فيشير إلى أنّ التدوين كان مبكراً على عهد عمّد، دون تحديد الفترة تحديداً دقيقاً (تاريخ الدعوة المحمدية في مكّة، ص 22) ويميل المسعودي إلى أنّ بدء التدوين اقترن بالمرحلة المدنية (حمادي المسعودي: الوحي من التنزيل إلى التدوين، دار سحر للنشر، تونس، 2003، ص 121). ولكنهم يذهبون جميعاً إلى أنّ تأسيس المصحف كان على عهد خلفائه، وهو ما يختلف فيه معهم. ولم يشذّ عن مسلمة التدوين اللاحق للمصحف سوى جون بيرتن (John Burton) الذي يرى أنّ المصحف من إخراج النبي. راجع:

John Burton: The collection of the Qur'ān, Cambridge University Press, 1977, pp 239-240.

وحول المواقف المعاصرة من تدوين القرآن، راجع مهدي عزيز: الدراسات القرآنية المعاصرة: مصادرها، مناهجها والجدل حولها، ضمن محاضرات بيت الحكمة، تونس 2015-2016، ص ص 85-116.

(2) راجع السيوطي: الإيقان في علوم القرآن، ج 1، ص ص 116-129 (النوع الثامن عشر: في جمعه وترتيبه) ويمكن عدّ ما جاء فيه أنموذجاً جامعاً لمختلف الروايات. كذلك ابن أبي داود السجستاني: كتاب المصاحف، صحّحه ووقف على طبعه آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط 1، 1936، باب جمع القرآن، ص ص 29-5.

ونلاحظ أن الغلبة دوماً للقرشيين في تسمية هؤلاء. هذه الروايات متناقضة أيضاً في تحديد السبب القادح لجمع القرآن. فالتسبب هو حيناً مقتل القراء باليامة، وهو حيناً آخر اختلاف المسلمين في القرآن أثناء فتح أرمينية وأذربيجان، وهو حيناً ثالثاً عزم عمر أو أبي بكر وحتى علي عزمًا شخصيًا على فعل ذلك، وهو حيناً رابعاً خوف الخليفة من ضياع القرآن... فضلاً عن هذا التناقض الداخلي، فإن تفحص هذه الأسباب يوقننا على عدم جدتها. فالإشارة إلى مقتل القراء باليامة تتعارض مع قائمة القتلى. فمن جملة مائة وخمسين شخصاً ممن قتلوا في هذه المعركة نقف فقط على اسمين يفترض فيها المعرفة الواسعة بالقرآن هما عبد الله بن حفص بن غانم وسالم مولى أبي حذيفة، أما البقية فهم ممن تأخر إسلامهم. أما الإشارة إلى اختلاف المسلمين في القرآن في الفتوحات فهي إشارة توهم بمعرفة الفاتحين من عموم الجند بالقرآن وسعيهم إلى تدارسه وهو ما يتناقض مع أخبار أخرى كثيرة تؤكد عدم اهتمام هؤلاء الفاتحين بالقرآن، بل إن بعض وجوه القوم وساداتهم لا يحفظون ولو آية⁽¹⁾. وفي مقابل ذلك تؤكد أخبار أخرى أن الجند كانوا يصرفون عنايتهم إلى الشعر، خصوصاً أن الجيش الفاتح كان كراديس موزعة على أساس قبلي، وكانت كل قبيلة تستعرض بلاءها في المعارك ومآثرها، وقد يهجو شاعرها كردوساً-قبيلة أخرى من المسلمين لم تثبت في ساحة المعركة⁽²⁾.

نكتفي لبيان سمة الغموض والتناقض الذي يحكم روايات جمع القرآن وتدوينه بتأمل الخبر التالي: «عن عمر بن الخطاب أنه خطب فقال: أيها الناس، لا تشكوا في الرجم فإنه حق، ولولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها»⁽³⁾. يقودنا هذا الخبر إلى طرح الأسئلة التالية: إذا كان عمر قد جمع القرآن، وأورث صحفه حفصة مما يوحى أن نسخته شخصية أو هي شبه شخصية، فلم لم يكتب آية الرجم؟ وإذا كانت هذه الآية محفوظة بنصها، فكيف لا تدون وهي مما عمل به المسلمون في ما

(1) ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج1، ص467-468.

(2) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005، ج2 ص412 و428 و498.

(3) السيوطي: الإقتان في علوم القرآن، ج2، ص50. وقد دفعت مثل هذه الأخبار تيودور نولدكه إلى وصف روايات جمع القرآن بـ«الأحجية»، تاريخ القرآن، ص289 ولكنه حاول التوفيق بينها.

تفترضه الرواية منذ عهد النبيّ بيننا تدوّن آية أخرى لم توجد إلا مع خزيمة بن ثابت؟ نعتقد أن تهيب المسلمين من إضافة آية الرّجم وغيرها من الآيات مثل آيات الرضاعة والآيات في أصحاب بئر معونة سببه اكتمال المصحف منذ عهد النبيّ.

نضيف إلى ما تقدّم ظاهرة أخرى جديرة بالتدبّر، هي عنوان السّور وترتيبها في هذه المصاحف الموازية التي نقلتها الروايات. ونحن نلاحظ من خلال تأمل الأخبار المتعلقة بهذه المصاحف الموازية ما يلي:

- الإجماع الّلاف على أسماء السّور. فمن المعلوم أن أسماء السّور ليست من الوحي، وإنّما هي تسميات أطلقها النبيّ أو معاصروه. دليلنا على ذلك أن سورة الفاتحة لها نيف وعشرون اسماً لعلّ أقدمها الحمد، وسورة الأنفال تسمّى كذلك بدر، وسورة التوبة تُسمّى كذلك براءة والفاضحة والعذاب، وتسمّى سورة النحل سورة النّعم، وتسمّى سورة الإسراء سورة سبّحان، وتسمّى سورة الكهف سورة أصحاب الكهف، وتسمّى النمل سليمان، وتسمّى الزمر الغُرف، وتسمّى ق الباسقات، وتسمّى القمر اقتربت، وتسمّى المسد تبت⁽¹⁾... والطّريف أن تنسب في الأخبار بعض هذه الأسماء البديلة إلى ابن مسعود الذي يسمّى سورة تبارك مثلاً باسم المانعة، وإلى أبيّ بن كعب الذي يسمّى سورة المجادلة مثلاً باسم الظّهار⁽²⁾. لكنّ هذه الأسماء البديلة تغيب عند الحديث عن مصحفَيْ الرّجلين (ابن مسعود وأبيّ بن كعب) ممّا يعني أن التّسمية تنطلق من أصل -مصحف واحد هو المصحف المسمّى عثمانياً⁽³⁾.

- الإجماع الّلاف على التّرتيب حسب معيار الطّول. فهذه المصاحف المزعومة وإنّ تغير فيها ترتيب بعض السّور فإنّها حافظت على معيار البدء بطوال السّور والانتهاؤ إلى قصار السّور. ولقد خلص نولدكه إلى أنّ هذا التّرتيب هو نفسه

(1) انظر مثلاً السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، النّوع السابع عشر: في معرفة أسماه وأسماء سورة، ج 1، ص 101-115.

(2) نفسه، ص 111.

(3) انظر مثلاً ابن النديم (عمد بن إسحاق): الفهرست، ص 39-41 وفيه ترتيب مصحفَيْ أبيّ بن كعب وعبد الله بن مسعود، أمّا ترتيب مصحف علي بن أبي طالب فمحذوف؟

ترتيب المصحف العثماني⁽¹⁾ وهو بالتالي ليس موازيا له. لكنه لم ينتبه إلى فرضية أن تكون هذه المجاميع من وحي خيال الرواة.

- الإجماع الـآلاف على محتوى السور، بل على عدد آيات تلك السور. فرغم أن الرواية عن عائشة تشير إلى نقص كبير في سورة الأحزاب التي كانت تضاهي السبع الطوال، لا تحتفظ المصادر بمثل تلك المقاطع الطويلة وإنما تحتفظ ببعض المقاطع القصيرة ولا تنسبها إلى المصاحف الموازية. ورغم أن الرواية تقول عن وضع الآيات مواضعها من السور إن اللجنة التي عينها عثمان كانت تؤتى بالآية أو بالطائفة من الآيات فتضعها في سورة كذا أو كذا بالاعتماد على توصيات محفوظة عن النبي، فإننا نرى أن أصحاب المصاحف الموازية قد وضعوا تلك الآيات في المواضع نفسها بما أن الرواية عن مصاحفهم لا تشير إلى اختلاف في هذا الباب بين المصحف المسمى عثمانياً ومصاحف بقية الصحابة. ولا يمكن الاطمئنان إلى القول إن التوصيات المحفوظة عن النبي بشأن وضع الآيات مواضعها كانت واحدة لأن الحفظ/الذاكرة لا يمكن أن يضمن هذا التطابق الـآلاف، ولنا في الاختلاف في مدونة الحديث النبوي مثال ساطع على عدم كفاية الذاكرة. ولعل تلك التوصيات المأثورة عن النبي حول ترتيب الآيات ووضعها مواضعها مما يفتح الباب واسعاً لترجيح فرضية اكتمال المصحف على عهده.

ثانياً: محتوى المصحف

لقد احتوى المصحف على نقائص كان القدماء واعين بها، وقد نُسب إلى عثمان قوله: «أرى فيه شيئاً من لحن ستيمة العرب بألستها»⁽²⁾. ويعني ذلك عندنا أن عثمان أو غيره لم تكن له الجرأة على معالجة تلك النقائص مما يتناقض ورواية الجمع العثماني. إن ذلك لا يعني عندنا سوى أمر واحد هو أن النبي هو من دون المصحف.

(1) نولده: تاريخ القرآن، ص 275.

(2) ابن أبي داود: كتاب المصاحف، ص 32.

من هذه النقائص غياب البسمة أول سورة التوبة. ذهب القدماء إلى أن ذلك يعود إلى ظن الجُماع أن التوبة والأنفال سورة واحدة أو إلى قولهم بتشابه السورتين من جهة الغرض وسبب النزول. وقد يَبَيّن نولدكه عدم جدية هذه الأعداء، لكنه نسب ذلك إلى الصدفة أو إلى السهو⁽¹⁾. وهو عذر يبدو لنا هو الآخر غير جدي لأن ذلك الأمر كان يمكن تداركه لو كان مجرد سهو. إننا نعتقد أن الامتناع عن زيادة هذه الإضافة الشكلية -بما أن البسمة كانت مجرد صيغة لإعلان ابتداء سورة من سور القرآن- إنما سببه تقديس الفعل النبوي أي الإخراج النبوي للمصحف. والأمر نفسه يتعلّق بسورة الفاتحة التي تحلّ فيها البسمة مرّتين: مرّة بوصفها صيغة ابتداء السورة ومرّة بوصفها الآية الأولى من الفاتحة. ويتعلّق الأمر كذلك بالرسم: فكثيراً ما كُتبت العبارات نفسها بطرق مختلفة ومع ذلك فإنّ المسلمين سواء كانوا من الخلفاء أو من تابعيهم قد أحجموا عن تغييرها⁽²⁾، مثلاً على ذلك: أيّها/ آية⁽³⁾، رحمة/ رحمت⁽⁴⁾، امرأة/ امرأت⁽⁵⁾، نعمة/ نعمت⁽⁶⁾، الضعفاؤا/ الضعفاء⁽⁷⁾. ويتعلّق الأمر كذلك بالإعراب «إن... والصابئين»/ «إن... والصابئون»⁽⁸⁾.

وقد أُلجأت بعض ظواهر الرسم الشاذّة في المصحف صاحب كتاب المصاحف إلى عقد باب بعنوان: «في القرآن حروف كتبت على غير الهجاء»⁽⁹⁾. ومع ذلك تظلّ الأخبار المنسوبة إلى ابن مسعود وإلى أبيّ بن كعب، والمتعلّقة بزيادة عدد السور أو

(1) نولدكه: تاريخ القرآن، ص 310.

(2) تنسب الرواية التراثية التغير الوحيد الذي أدخل على حرف النصّ القرآني إلى الحجاج بن يوسف الثقفي، ولذلك دلّالة بما أن الحجاج قد عرف بضعف وازعه الديني. راجع ابن أبي داود: كتاب المصاحف، باب ما غير الحجاج في مصحف عثمان، ص ص 117-118.

(3) قارن البقرة/ 21 بالنور 31 والزخرف 43/ 49.

(4) قارن البقرة/ 157 بالبقرة/ 218.

(5) قارن النساء/ 12 بالتحريم 66/ 10 و 11.

(6) قارن البقرة/ 211 بالطور 29/ 52.

(7) قارن غافر 40/ 46 بالبقرة/ 266.

(8) قارن المائدة/ 69 بالبقرة/ 62.

(9) ابن أبي داود: كتاب المصاحف، ص ص 147-150، ومثال ذلك العلّمو (فاطر 35/ 28)، والضعفوا (غافر 40/ 46).

نقصانها مقارنة بالمصحف الذي بين أيدينا⁽¹⁾، محتاجة إلى التعليل. لكننا حين نساأل هذه الأخبار المتعلقة بالمصاحف الموازية انطلاقاً من القول بالجمع العشائى نقف على مفارقة تتمثل في أن احتجاج ابن مسعود مثلاً على عمل عثمان لا يتعلق بالآية بنقص المصحف أو بزيادته، بل يتعلق بجدارة ابن مسعود بإمامة لجنة الجمع «الموهومة» في رأينا. كيف لا يلاحظ ابن مسعود على هذا المصحف -الذي احتج على إقصائه من إمامة للجنة- أنه يحتوي زيادة/ تحريفاً، خصوصاً أن الزيادة تتعلق بمطلع المصحف (الفاتحة) وبخاتمته (المعوذتان)؟

ثالثاً: حضور «الكتاب(ة)» في القرآن

وهو حضور لافت للنظر سواء من خلال وصف النازل على محمد بأنه كتاب، أو من خلال ربط العلم بالكتابة⁽²⁾، أو من خلال كثافة حضور متعلقات الكتابة (قلم، مداد، لوح، سفر، صحف، كتاب، كُتِبَ، كُتِبَ، سَجَلٌ، رَقٌّ، إملاء...)، أو من خلال الإشارة إلى القرآن بوصفه كتاباً مادياً: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٥٠﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٥١﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة 56/ 77-79)، و: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَرْتَابِ التُّبْطُلُونَ﴾ (العنكبوت 48/ 29)، و﴿رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيسَةٌ﴾ (البينة 98/ 2-3)، أو من خلال الإشارة إلى عملية كتابة القرآن: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ﴾ (النحل 16/ 101) و﴿يُنْحَوِ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِي﴾ (الرعد 13/ 39)⁽³⁾.

(1) تصنيف الأخبار إلى مصحف أبي بن كعب، سورتي الخلع والحفد، وتنقص من مصحف ابن مسعود المعوذتين أو المعوذتين والفاتحة.

(2) يحضر الجذر (ك.ت.ب) 580 مرة في القرآن، ويحتل المرتبة التاسعة من جهة كم الحضور، راجع: Andrew Bannister: An oral-formulaic study of the Qur'ān, p134.

راجع كذلك مادة (ك.ت.ب) ضمن محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
(3) راجع محمد النوي: القراءات القرآنية وأثرها في مفهوم النص القرآني، ضمن ندوة النص وأفعال القراءة والفهم والتأويل، غير تحديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار نهى للطباعة، صفاقس-تونس، ط1، 2014، ص ص 169-191.

رابعاً: حاجة النّبيّ إلى الكتابة للتمييز بين الوحي وبين غيره من النصوص
الصّادرة عنه

أهمّها الحديث، وكيفيات أداء الطقوس (الصّلاة)، والإخبار بالمعنيّات،
والمحاورات بينه وبين جبريل، والرّؤى، والآراء النّبوية الشخصية⁽¹⁾.

خامساً: حاجة النّبيّ إلى مضاهاة أهل الكتاب
فالقرآن يسم العرب بالأمّتين: من لا كتاب لهم⁽²⁾. في مقابل اليهود والنصارى:
أهل الكتاب⁽³⁾. وهو أمر سنعود إليه لاحقاً عند الحديث عن المعيار الثالث: الأمّة.

سادساً: مشقّة الحفاظ الشفويّ
في كتب الأخبار روايات كثيرة عن شكوى بعض أصحاب النّبيّ من مشقّة
الحفظ، فـ«عن أبي ربحانة صاحب النّبيّ قال: أتيت رسول الله ﷺ فشكوت إليه
تفّلت القرآن ومشقته عليّ»⁽⁴⁾. ولا شك في أنّ الآيات مفرطة الطول كثيرة التفاصيل
قد شكّلت عبءاً على الذاكرة فاحتيج إلى التدوين. ونضيف إلى ذلك الحاجة إلى
تدوين آيات التشريع (الميراث، النكاح...) خاصّة لتكون فيصلاً بين المتنازعين.
وقد دأب النّبيّ على كتابة الأحكام لمن يبعثه عاملاً على بعض مناطق نفوذه⁽⁵⁾،
ودأب كذلك على كتابة العهد بينه وبين بعض القبائل وتضمنين حقوق كلّ طرف
فيها⁽⁶⁾.

(1) راجع: محمد النوي: الوحي من خلال مصنفات السيرة النّبوية قديماً وحديثاً، ص 435-439.

(2) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 3 ص 251.

(3) آل عمران 20/3...وقل للذين أوتوا الكتاب والأمنين أسلمتم....

(4) المغنّاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3، ص 290.

(5) نفسه، ج 4، ص 318 وج 6، ص 304.

(6) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 222 - 252: وقد أورد ابن سعد قائمة في كتب النّبيّ إلى الملوك وإلى
القبائل. وفي بعض الأخبار شهادات حيّة (معاصرة لابن سعد) عن تلك الكتب راجع مثلاً ص 241 و 243 و
249، كذلك المغنّاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1 ص 598 و 604 و 611 و 624 و 668 و 706
وج 2 ص 20 و 79 و 89 و 243 و 317 و 374 و 402 و 405 و 462.

فبعض الأخبار تذكر أنّ النبيّ كان يسرع بتدوين ما ينزل عليه: «عن زيد بن ثابت قال: كنت أكتب لرسول الله ﷺ فقال: اكتب: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النساء 4/95). فجاء عبد الله بن أمّ مكتوم فقال: يا رسول الله إني أحبّ الجهاد في سبيل الله ولكن بي من الزمانة ما قد ترى، قد ذهب بصري. قال زيد: فتقلت فخذ رسول الله ﷺ على فخذي حتى خشيت أن يرضها، ثم قال: اكتب: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النساء 4/95)⁽¹⁾. وتذكر أخبار أخرى أنّ النبيّ كان يلازمه كاتب أو أكثر في بيته وفي أسفاره وخلواته⁽²⁾. وتشير بعض الآيات إلى أنّ النبيّ كان مهتماً اهتماماً شديداً بتسجيل القرآن: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ و﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه 20/114)، وإلى أنّه كان يخاف على نفسه النسيان: ﴿سَتَقْرِطُكَ فَلَا تُنْسِي﴾ ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأعلى 87/6-7) و﴿ادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيْتَ﴾ (الكهف 18/24)، وإلى أنّه كان مهتماً كذلك بإفراد القرآن بالكتابة⁽³⁾.

إنّ ما تقدّم يؤكّد نشوء المصحف على عهد النبيّ، وهو مصحف «مفتاح» إن جاز القول، بمعنى إمكانية الزيادة فيه بزيادة الوحي وبمعنى المحو كذلك. والرأي عندنا أنّ القضايا التي أثارها المصحف في مستوى الرّسم، والمضامين (قضايا النسخ مثلاً)، واختلاف قراءات المسلمين، والآيات والسور الناقصة، وعمل عثمان على جمع المصاحف على مصحف واحد، قد دفع الأجيال الأولى من

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 269. كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 196-197.

(2) يذكر ابن سعد أنّ النبيّ انتدب أنسا بن مالك لخدمته في بيته لآله «غلام كاتب»، ابن سعد: الطبقات ج 4، ص 325، وعن انفراد النبيّ بكتابه أثناء التّروّل في إحدى سفراته، راجع العقلائي: الإصابات في تمييز الصحابة، ج 2، ص 453.

(3) راجع مختلف صيغ الحديث النبوي: «لا تكتبوا عني شيئا سوى القرآن»، ضمن الخطيب البغدادي (أحمد بن علي، الخطيب): تقييد العلم، صدره وحققه وعلّق عليه يوسف العث، ط 2، دار إحياء السنّة النبويّة، دمشق، سوريا، 1974، الفصل الأوّل من الباب الأوّل الموسوم بذكر الرواية عن رسول الله ﷺ أنّه نهي عن كتب ما سوى القرآن، ص ص 29-32.

المسلمين إلى نسبة «جمع القرآن» إلى خلفاء النبي. ونحن نعتقد أنّ أخبار المصاحف إنّما نشأت من رحم هذا المصحف النبويّ وتغذّت منه ونبتت على سطحه وادّعت مخالفته وغيّرت بعضاً منه وكانت قراءة مخالفة للقرآن. وعلينا أن نضع في اعتبارنا في هذا السياق تعويل المسلمين صدر الإسلام على الذاكرة في قراءة القرآن وإن كان لديهم الأصل المكتوب. والطّريف أن يستقي القدماء في رواياتهم عمل ابن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما تارة مصحفاً وتارة قراءة: مصحف ابن مسعود/ قراءة ابن مسعود⁽¹⁾.

فما هو أثر هذا التحوّل من المشافهة إلى الكتابة على إشكالية النبوة والشعر؟ هل يقتصر الأمر على أنّ الكتابة مكّنت النبيّ من التخلّص من الأسلوب الشعريّ الذي أملتة سنن الإنتاج والتحمّل الشفاهيّ (قصر الآية، قصر السورة، الإيقاع الكثيف) أم يتعدّاه إلى ما هو أعمق؟

2. حَمَلَةُ المصْحَف

لقد يَبَيّن المهتمّون بالمشافهة والكتابة أنّ الفرق بينهما لا يتعلّق بمجرد تغيير في المحامل، وإنّما هو تغيير يطال بنى النصوص وطرق التفكير وأنهاط التقبّل⁽²⁾. وقد تفحص ريجيس دوبري (Régis Debray) دور الوسيط التقنيّ (medium) وانتهى إلى أنّ كلّ وسيط جديد يتزامن مع ضرورة تغييرات أساسية في الثقافة والسياسة، بمعنى أنّ لكلّ مجال وسائطيّ طبقة جديدة من الأعوان الوسائطيّين التي تخلف الطبقة القديمة⁽³⁾. وليست أسباب النجاح حسب دوبري (Debray) كامنة في المضامين

(1) ابن أبي داود: كتاب المصاحف، باب اختلاف مصاحف الصحابة، ص 50-87، وفيه يشير ابن أبي داود إلى رواية ابن مسعود بالقول «وفي قراءة عبد الله...» عوض استخدام عبارة «وفي مصحف عبد الله».

(2) راجع أونج والتر: الشفاهة والكتابة، الفصل الثالث: بعض الديناميات النفسية للشفاهة، ص 73-128 والفصل الرابع: الكتابة تعيد بناء الوعي، ص 129-174. راجع كذلك:

Jack Goody: La raison graphique; traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa; les éditions de Minuit, 1986, chap1: évolution et communications pp35-60 et chap2: écriture, esprit critique et progrès de la connaissance pp85-107.

(3) راجع:

Régis Debray: Cours de médiologie générale, Gallimard, Paris 1991. P36, aussi Mani-

الجديدة وإنّما هي كامنة في طرق البثّ والنشر الجديدة⁽¹⁾. ونحن سنسعى إلى بيان أثر الكتابة في تحويل الثقافة العربيّة من ثقافة تعتمد على الشّعْر إلى ثقافة تعتمد على القرآن.

يلاحظ النّاظر في أخبار الكتابة على عهد النّبِيّ تعدّد الكتّبة، سواء تعلّق الأمر بكتابة القرآن أو بغير ذلك مما تحتاجه السّلطة الناشئة⁽²⁾. فاللّآف للنظر أنّ النّبِيّ لم يتخذ لنفسه كاتباً واحداً. وتذكر المصادر قائمة طويلة من «كتّبة الوحي» يبلغ عددهم الأربعين، منهم أبي بن كعب وعبد الله بن سعد وزيد بن ثابت وخالد بن سعيد بن العاص وعبد الله بن مسعود وسالم مولى أبي حذيفة ومعاوية بن أبي سفيان ومعاذ بن جبل وأبو الدرداء⁽³⁾... وهو تعدّد قد سعى النّبِيّ إلى تشييته من خلال تأسيس دار القراء منذ حلوله في المدينة، دليلنا على ذلك ما جاء في الخبر عن ابن أمّ مكتوم: «... قدم المدينة مهاجراً بعد بدر بيسير، فنزل دار القراء، وهي دار مخزّمة بن نوفل⁽⁴⁾، ومن خلال تأسيس المسجد النبوي.

أمّا عن ظاهرة القراء، فإنّنا نلاحظ أنّها لا تعني حفظ القرآن بالاعتقاد على الذّآكرة، وإنّما تعني النّخبة القادرة على كتابة القرآن وقراءته ودراسته. دليلنا على ذلك أنّ صفة القارئ لا تطلق على كلّ من كان يحفظ القرآن وإنّما تطلق على العارفين بالكتابة منهم: ففي المصادر نقف على الأسماء التالية: سعد بن عبيد القارئ، وأبي بن كعب القارئ، ومعاذ بن جبل القارئ، وسعد بن شهيد القارئ⁽⁵⁾، وإلى جميع هؤلاء

festes Médiologiques, Gallimard. Paris. 1994, p28.

(1) راجع:

Régis Debray : Cours de médiologie générale, P29.

(2) راجع ابن سعد: الطّبقات، ج 1، ص 222 - 252: وقد لاحظنا أنّ كتب النّبِيّ إلى الملوك وإلى القبائل تختم عادة بـ «وكتب (فلان)»: المغيرة، معاوية، عبد الله بن زيد، أبي بن كعب، علي بن أبي طالب، جهيم بن الصلت، الأرقم بن أبي الأرقم المخزومي، العلاء بن الحضرمي، عتبة، عمرو بن أمية الضمري، العلاء بن عتبة، دحية بن خليفة الكلبي، عثمان بن عفّان، محمّد بن مسلمة الأنصاري، ثابت بن قيس بن شماس...

(3) ابن هشام: السّيرة النّبوية، ج 4، ص 33، كذلك ابن أبي داود: كتاب المصاحف، باب من كتب الوحي لرسول الله. وقد أحصى ريّيس بلاشير أربعين كاتباً ممّن تذكرهم المصادر. انظر:

Blachère (Regis): Introduction au Coran, Maisonneuve et Larose, Paris 1959, P12.

(4) ابن سعد: الطّبقات، ج 4، ص 191.

(5) نفسه، على التوالي ج 3، ص 424 وج 3، ص 462 وج 4، ص 316-317 وج 5، ص 293.

ينسب كذلك «جمع القرآن» على عهد النبي⁽¹⁾. ثم إن ذكر القراء يرد في المصادر مقترنا بالكتابة، من ذلك ما جاء في تعريف أصحاب بثر معونة: «جاء ناس إلى النبي فقالوا: ابعت معنا رجلا يعلمونا القرآن والسنة، فبعث إليهم سبعين رجلا من الأنصار يقال لهم القراء كانوا يقرؤون القرآن بالليل ويتدارسون ويتعلمون وكانوا بالنهار يجيئون بالماء فيضعونه بالمسجد ويحطبون فيبيعونه ويشتررون به الطعام لأهل الصفة⁽²⁾، وجاء في خبر آخر أنهم «سبعون رجلا من الأنصار شبيهة يسمن القراء⁽³⁾»، وجاء في خبر ثالث: «عن أنس بن مالك قال: ما رأيت رسول الله ﷺ وجد على أحد ما وجد على أصحاب بثر معونة⁽⁴⁾».

يبدو من خلال الأخبار السابقة أن القراء-وأصحاب بثر معونة ليسوا سوى نموذج لهم-هم:

-من فئة الفارغين من الشغل ومن الارتباطات العائلية والتدبير المالي مما يمنحهم فرصة أوسع لوقف النفس على تعلم القرآن.

-من فئة الشباب أي من الفئة الأكثر قدرة واستعدادا لتعلم الكتابة والقراءة. وهو ما يتفق مع الأخبار عن اختيار النبي لكتبة شبان مثل أنس بن مالك وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمرو ومعاوية بن أبي سفيان...

(1) ابن سعد: الطبقات، ج2، ص 306-308: ذكر من جمع القرآن على عهد رسول الله ﷺ، ونلاحظ أن «أبو زيد» المذكور في القائمة هو نفسه سعد القاري، وهو سعد بن شهيد والد عمير بن سعد، راجع ابن سعد: الطبقات، ج5، ص293

(2) نفسه، ج3، ص477.

(3) نفسه، ج2، ص48، وهو أمر نرتجحه لأسباب منها قلّة معرفتهم بالقتال مما جعل الأعراب يفترسونهم في بثر معونة، ومنها عدم حفظ المصادر لأساء جلّهم، ومنها عبارة «غلمان» في خبر فداء الأسرى مقابل تعليم «عشرة من غلمان المدينة» الكتابة (خبر مذكور سابقا)، ومنها اتفاق الجملة «بلّغوا عنا قومنا آثا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا» (تعدّها المصادر من القرآن الذي سقط من المصحف، راجع ابن سعد: الطبقات، ج2، ص49، كذلك السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص49) مع الآية 100 من سورة التوبة: ﴿وَالشَّاهِدُونَ الْأَنْزَارَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾.

(4) نفسه، ج2، ص51.

- من فئة المتفقهين في الدين، ذلك أنهم ممن يعول عليهم النبي في بعوثة وفي النيابة عنه. وطبيعي أن يكون النائب عن النبي عارفا بالكتابة لنهوضه بمهمة «جمع الصدقات». ونحن نلاحظ أن قائمة «عمال النبي» تحتوي على العارفين بالكتابة والقراءة. ذلك ما يفسر حزن النبي على أصحاب بئر معونة، وما يفسر استثناء «طائفة» المتفقهين في الدين من وجوب الجهاد: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (التوبة 122/9).

إن ما يلفت نظرنا في الأخبار السابقة أن هؤلاء كانوا «يقرؤون القرآن بالليل ويتدارسون ويتعلمون». وتشير أخبار كثيرة إلى هذه المدارس:

منها الخبر التالي: «عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن ابنِ العاص أنها قالت: جئنا فإذا أناس عند حَجْر رسول الله ﷺ يتراجعون في القرآن، فلما رأيناهم اعترلناهم، ورسول الله خلف الحَجْر يسمع كلامهم، فخرج علينا رسول الله ﷺ مغضبا يعرف الغضب في وجهه حتى وقف عليهم فقال: أي قوم، بهذا ضلّت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضرهم الكتاب بعضه ببعض ولكن يصدق بعضه بعضا فما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه عليكم فآمنوا به»⁽¹⁾. وهو خير يرجع منطوق الآية: «هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران 7/3).

ومنها الخبر التالي: «عن بشير بن الحارث أن النبي ﷺ قال: «إذا اختلفتم في الباء والتاء فاكتبوه بالياء»⁽²⁾.

الحقيقة أن القرآن نفسه يشير في مواطن كثيرة إلى ظهور «طبقة أولي العلم» من المسلمين على عهد النبي في مواطن كثيرة، منها: «وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا

(1) ابن سعد: الطبقات، ج 4 ص 179، وج 2، ص 322.

(2) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 441.

مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِيفًا أَوَلَيْكَ الَّذِينَ طَعَنَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴿١٦/٤٧﴾ ومنها: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحُوفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأُمْرِ مِنْهُمْ لَعِلِمَةَ الَّذِينَ يُخَيِّطُونَ لَهُمْ﴾ (النساء 4/82-83)، ومنها: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل 16/43). لقد اخترنا هذه الآيات التي تشير صراحة إلى «أولي العلم» على عهد النبي من المسلمين، ونحن نميل إلى أن الآيات التي تمدح أهل العلم سواء تعلق الأمر بقصص الماضي: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيُلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَغَيْرِ صَالِحًا وَلَا يُفْلِحُهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ (القصص 28/80) أو بمطلق الزمان: ﴿وَيَذَكِّرُ الْأُنثَىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَيُفَعِّلُهَا إِلَّا الْعَالِيُونَ﴾ (العنكبوت 29/43) إنما تشير كذلك إلى حاضر الدعوة المحمدية لأن القرآن دأب على إشراع حاضر الدعوة على الماضي والمستقبل جريا على سنة الله في الخلق التي لا تبدل.

هذه «الطبقة» من أولي العلم من المسلمين على عهد النبي كانت تخطى بالتبجيل على غيرها من سواد المسلمين، وهو تبجيل نقف على أثره في آيات كثيرة منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ. وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَانْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ. وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (المجادلة 58/11)^(١)، والآية: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر 9/39). إن الأحاديث المنسوبة إلى النبي في فضل العلم والعلماء كثيرة شائعة، لكن ما يهتَمُّنا في هذا السياق هو أن نبيِّن أنَّ هذا الفضل وذلك التبجيل إنما كانت له ترجمته المادّية في الواقع عصر النبي. وهي ترجمة تجلّت في بعض الملامح مثل:

- النّياحة عن النبي في إقراء القرآن وفي تفسيره، من ذلك ما يذكره الطبري في توطئة تفسيره: «أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصِمَا فِي آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ، وَكُلٌّ يَزْعَمُ أَنَّ النَّبِيَّ

(١) الآية صريحة في تقديم قوم على قوم في مجالس النبي. وقد أشار السيوطي إلى تقديم أهل بدر في مجلس النبي وتأخير غيرهم، متغاضيا عن تقديم أهل العلم، أما القرطبي فأشار بطريقة ملتوية إلى تقديم أهل العلم حين قال: «فجاء أناس من أهل بدر فيهم ثابت بن قيس بن شماس» - وهو من القراء الكتبة - وحين قال «وكان القراء أصحاب مجالس عمر ومشاورته كهولا كانوا أو شبانا» راجع السيوطي: أسباب النزول، دار المعارف، سورة. د.ت، ص 293-294، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 17، ص 192-194.

أقرأه، فتقارأ إلى أبي (بن كعب)⁽¹⁾، وجاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: أقرأني عبد الله بن مسعود سورة أقرأنيها زيد، وأقرأنيها أبي بن كعب⁽²⁾، وما يذكره عن سنة الجمع بين القراءة والتفسير⁽³⁾، وما يذكره في تاريخه عن اصطحاب الجيش للقارئ والقاضي والقاص⁽⁴⁾. وقد انتصب كثير من أهل العلم⁽⁵⁾ للإفتاء على عهد النبي⁽⁶⁾، ف«كان الذي يُفتي على عهد رسول الله ﷺ ثلاثة نفر من المهاجرين وثلاثة من الأنصار: عمر وعثمان وعلي، وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت»⁽⁷⁾. ويعني ذلك أنهم قد تحولوا إلى سلطة علمية منذ زمن النبي: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروج منه» (المجادلة 22/58).

- النيابة عن النبي في القبائل الخاضعة لسلطته، وهي نيابة تتجلى في تعليم القرآن وجمع الصدقات أو الضرائب. وقد أطلق على هؤلاء اسم الأمراء والعمال⁽⁸⁾، أي إتهم ممن يوبون النبي في سلطته على الناس. والحقيقة أن بعث هؤلاء لا ينحصر في أخريات حياة النبي كما توهم بذلك مصنفات السيرة، وإنما نعتقد أن النبي قد دأب على ذلك كلما أعلنت قبيلة خضوعها لسلطته، من ذلك بعث أصحاب بئر معونة في السنة 4هـ وتعيين عبد الله بن رواحة خارصا على خيبر سنة 7هـ⁽⁹⁾.

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 1، ص 23.

(2) نفسه، ج 1، ص 17.

(3) نفسه، ج 1، ص 42: «عن أبي عبد الرحمن قال: حدثنا الذين كانوا يُقرئونا أنهم كانوا يستقرون من النبي ﷺ، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بها فيها من العمل، فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً» و«من قرأ القرآن ثم لم يفتره كان كالأعمى أو كالأعرجي».

(4) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 336.

(5) ابن سعد: الطبقات، ج 2، ص 289-302: ذكر من كان يفتي بالمدينة ويقضى به من أصحاب رسول الله ﷺ على عهد رسول الله ﷺ وبعد ذلك، وإلى من انتهى علمهم، و«باب أهل العلم والفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ»، 302-306.

(6) نفسه، ج 2، ص 302. ونلاحظ مجدداً أنهم جميعاً من العارفين بالكتابة

(7) راجع مثلاً ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 145.

(8) ابن سعد: الطبقات، ج 3، ص 487، كذلك العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 4، ص 73.

-تميز طبقة أولي العلم بالعطاء، وقد عبرت الروايات عن ذلك بالإشارة إلى إياحة النّهي لأصحابه من أولي العلم أخذ الأجر عن تعليم القرآن⁽¹⁾، وبالإشارة إلى تقديم عمر بن الخطاب حملة القرآن في العطاء⁽²⁾، وهو أمر لم يعترض عليه المسلمون مما يعني أنّ النّهي نفسه قد دأب على ذلك⁽³⁾.

يمكن أن نعدّ معاذ بن جبل (معاذ القارئ) نموذجاً لهؤلاء، فقد كان يفني بالمدينة على عهد النّبي، وهو محدود صراحة من أهل العلم زمن النّبي، وقد ولّاه إمارة قومه، وعيّنه عاملاً على أهل اليمن، فأثرى بعد عوز، بل إنّ بعض الروايات تشير إلى أن النّبي ولّاه على اليمن ليخلصه من ضائقة ماليّة خانقة، وتوفّي النّبي وعامله على الجند معاذ بن جبل، وعيّنه عمر بعد وفاة النّبي معلماً في دمشق⁽⁴⁾.

نخلص مما تقدّم إلى أنّ كتابة القرآن قد أدّت إلى خلق طبقة عمّ وسُموا في القرآن صراحة به أولي العلم⁵. فهاذا يعني ذلك بالنسبة إلى إشكالية النبوة والشعر؟

إنّ ذلك يعني أولاً أنّ الكتابة قد غيرت من طرق تقبل النصّ، فالتنصّ الشفويّ (الشعري) يتمّ تقبله بالاعتماد على الأذن فيكون الاستمتاع أو عدمه، وهو تقبل عفوف بالسياق (سياق الإنشاد: المكان والزّمان والجمهور) وبأثر حضور المتلفّظ (المُشيد) وبتنظيمه للنصّ وضروب أدائه المختلفة، أمّا النصّ المكتوب (النصّ القرآنيّ) فيتمّ تقبله بالعين فيكون التحليل والمقارنة والثبّت والتفسير: إنّه تقبل خال من السياق أو يكاد لأنّ النصّ صامت لا يقول شيئاً إلّا أن ينطقه القارئ القادر على

(1) راجع الحديث النبوي: «إنّ أحقّ ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله» ضمن مسلم، حديث رقم 2201، وقال الطّبري بن عمرو بن حمة: أقرّاني أبي بن كعب القرآن فأهديت له قوساً» ضمن المسقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3، ص 424.

(2) ابن سعد، ج 3 ص 277: «ثم فرض للنّاس على منازلهم وقراءتهم للقرآن وجهادهم»، وتشير المصادر إلى أنّ عمر قد زاد في عطاء لبيد بن ربيعة لأنّه شغل نفسه بحفظ القرآن بدل الشعر، راجع مثلاً: ابن سلام: طبقات لحوّل الشعراء، ص 57، كذلك ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 267.

(3) جاء عن النّبي قوله عن شهداء أحد: «قدّموا أكثرهم قرأنا فاجعلوه في اللّحد» ابن سعد: الطبقات، ج 3، ص 12 وص 521. وهو خبر يشير ضمنياً إلى منزلة حملة العلم وفصلهم عن غيرهم في الحياة وفي الممات.

(4) راجع ابن سعد: الطبقات، ج 3، ص 539-546، كذلك المسقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 6، ص 107.

إسكاته متى شاء، وعلى الانتقال من مقول للنص إلى مقول آخر: «ضرب الكتاب بعضه ببعض»⁽¹⁾.

ومن ثمّ يمكن لنا أن نفهم كثرة الأخبار في اختلاف الصحابة في قراءة القرآن على عهد النبي، وهو اختلاف أدّى بعضهم إلى الشك في النبوة، وأدّى ببعضهم إلى الخصومة والصراع في ما بينهم⁽²⁾، أمّا الاختلاف في إنشاد الشعر فنأنا لا نثر له على أثر في المستقبلين. إنّ الكلمات في النص الشفوي ما إنّ يُنطق بها حتّى تتلاشى في الزمان فلا يمكن التثبت من مجموعها، ولا يمكن لتلقيها أن يتفاعل معها سوى تفاعل محكوم بالانفعال، أمّا الكلمات في النص المدوّن فثابتة في المكان (الرق أو الدفتر) يمكن العودة إليها في كلّ آن وحين، ويمكن التفاعل معها بالانفعال حيناً وبالعقل في أغلب الأحيان⁽³⁾.

ويعني ذلك ثانياً أنّ الكتابة قد أدّت إلى خلق طبقة من «أولي العلم» في المدينة عهد النبي، وآتاه أصبح بإمكان المرء لأوّل مرّة في الثقافة العربية أن يرتقي إلى مصافّ النخبة بالجهد الشخصي والاكساب والتعلّم. فالشاعر لا وريث له في شعره سوى الرّواي، وهو فرد على كلّ حال، وهو محكوم بقرابته الدموية من الشاعر في أغلب الأحوال⁽⁴⁾، وهو مجرد راو أي مجرد قناة لا أثر لذاته في ما ينشد ولا مكان لذوقه الفني أو لرأيه النقدي، ولا حضور له إلّا بالغياب: غياب الشاعر وغياب ذاته في آن. وهو عادة راوية إلى حين، فما أن يستحكم في الرواية حتّى يصير شاعراً: أي إنّّه يتّج نصّاً جديداً حاجباً للنص الذي كان يرويّه، ويتّصب شاعراً بديلاً عن الشاعر

(1) راجع الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ج 1، ص 16-35 وفيه ما يعرف بروايات الأحرف الشبهة. وهي دليل على التفرّق بين التحمل الشفوي للقرآن والتحمل الكتابي، فيبقى الأخبار تشير إلى شكّ أهل بن كعب في نبوة محمّد بسبب اختلافات في النصوص أجازها النبي، وهذا يعني أنّ هذا الصحابي يميّز القرآن في صيغته المكتوبة لا الشفوية، ولذلك كان رفضه لهذه الاختلافات حافاً وهو ما لا يمكن أن يحصل لو أنّ الأمر يتعلّق بالحفظ الشفوي.

(2) راجع:

Jack Goody: La raison graphique; p86.

(3) راجع ابن رشيقي: العمدة، باب تنقل الشعر في القبائل ج 1، ص 129-136، كذلك ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 288، كذلك ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 38-39.

الذي يروي عنه⁽¹⁾. أمّا طبقة أولى العلم فهي جماعة، وهي غير محكومة بقرابة دموية من النبيّ، وهي ليست مجرد قناة بل هي تُعمل آراءها فـ«تقرأ على التفسير»، وهي حاضرة في حضرة النبيّ، وفي غيابه: أي في حضرة النصّ الحاضر دوماً بالكتابة. وهي لا تنتصب بديلاً عن النبيّ وإنّما هي خليفة له، ولا تنتج نصوصاً ضديدة وإنّما تنتج نصوصاً شارحة فلا تستغني البتّة عن النصّ المتن (القرآن).

ويعني ذلك ثالثاً أنّ طبقة أولى العلم قد سادت بفضل معرفتها بهذا النصّ/ السلطة، وهي لذلك مستعدة للقتال من أجله أي من أجل سيادتها لأنّ في تهاويه تهاويها، وهي إن قرّطت فيه خسرت وجودها ونعمتها. لقد شكّل النصّ لحمة هذه الطبقة. لقد بيّن الباحث عادل خضر دور الصحابة والقراء في تأسيس الإسلام بعد وفاة النبيّ خاصّة⁽²⁾، ولكننا نودّ أن نبين أنّ هذا الدور قد انطلق منذ حياة النبيّ، ذلك أنّ الحرب والمال -وقوداً سلطة النبيّ- قد كانا بيد هذه الطبقة بما أنّ العلم بالقرآن كان يبيّئ صاحبه «مشيخة الجيش» و«إمارة الناس» و«إمامتهم». ولعلّه من المفيد الإشارة إلى أنّ معركة اليمامة -وهي أعتى معركة خاضها المسلمون بُعيد وفاة النبيّ- قد استحرّ القتل فيها بالقراء مثلاً تشير إلى ذلك المصادر. وهذا يعني أنّ طبقة أولى العلم قد رأت في تهديد الإسلام تهديداً لوجودها. لقد «كان يمكن للإسلام أن يُقضى عليه وهو في المهد ويتبخّر لو بقي مجرد حركة من الهيجان الإلهامي. ولكنّه منذ البداية تمكّن من تأسيس جهاز لنقل عقائده يعمل على نشرها وانتشارها. ويدو أنّ أول العناصر البانية لدولة المدينة هي أولى الأشياء التي أنتجتها، ونعني جهاز بثّ أو إرسال لنشر العقيدة الإسلامية تحقّق في الواقع التاريخي على شاكلة جسم من

(1) «وقد كان الفرزدق يروي للحطّية كثيراً، وكان الحطّية راوية زهير، وكان زهير راوية أوس بن حجر وطفيل الغنوي جميعاً، وكان امرؤ القيس راوية أبي دؤاد الإيادي» ابن رشيق: المعمد، ج 1، ص 318، كذلك الأغاني ج 21، ص 257.

(2) عادل خضر: الأدب عند العرب، مقاربة وساطة، دار سحر للنشر وكتبة الآداب، تونس، 2004، الفصلان الثالث: «الصحابة الورثة، أو الجسم الوسيط» والرابع: «القراء ونشأة زاوية النظر السكولاستيكية» من الباب الثاني، ص 293-370.

الوسطاء»⁽¹⁾. ولم يكن لجسم الوسطاء هذا أن يتشكل لولا تحويل نمط التحمل من المشافهة إلى المكتوب، ولولا تحول رهان النصّ (الشعر/ القرآن) من إمارة الكلام إلى إمارة حقيقة بفضل الحرب والمال.

إنّ النبيّ ما إن اتخذ قرار تدوين القرآن وتعليمه وبثّه بواسطة جهاز من «أولي العلم» يحظى بالتبجيل ويستمدّ سلطته من سلطة النبيّ، حتّى صرف النقاش حول هويّة نصّه (قرآن أم شعر؟) من نقاش يتغلّذى من المقارنة بين خصائص النصّين (القرآنيّ والشعريّ) الأسلوبية إلى صراع بين الإيمان (أي التّبعيّة للنبيّ وأصحابه) والكفر (مخالفة النبيّ وأصحابه). وهو صراع لا تنتصر فيه الحقيقة بل إرادة فرض الحقيقة. وما كان لهذه الإرادة أن تنتصر لولا «طبقة أولي العلم»، وهي طبقة مفتوحة يمكن لكلّ مسلم بلوغها، وهي في الآن ذاته طبقة مستفيدة من فرض الحقيقة الجديدة بها أنّ في انتصار الإسلام رقيّها المادّيّ والرمزيّ معاً. أما تحمّل الشعر فقد ظلّ تحمّلاً شفوياً حتّى وإن حظيت بعض القصائد والأبيات الشعريّة بالكتابة⁽²⁾. وهو تحمّل لا يقتضي طبقة من الوسطاء-المفسّرين لأنّ تلقّيه قائم على السّمع لا على السّمع والطّاعة معاً، ولأنّ تلقّيه قائم على المتعة لا على المتعة والفهم معاً، وعلى العلم لا على العلم والعمل معاً. ومن المفيد الإشارة في هذا السّياق إلى أنّنا نوّد أن نذكّر بفشل الدعوات الدّينيّة التّوحيدية الشعريّة الخالصة شأن تجرّيتي أميّة بن أبي الصّلت وأبي قيس صيفي بن الأسلت لنؤكد على أنّ من أسرار نجاح الدّعوة المحمّدية تعاضد الحرب والمال والكتابة (جهاز الوسطاء).

ويعني ذلك رابعاً أنّ النبيّ قد تمكّن بفضل الكتابة والكتاب من توحيد القراء على اختلافهم، بينما تسعى المشافهة إلى تفريد السّامعين على تماثلهم. وجوهر هذه المفارقة كامن في طبيعة الشفاهيّة والكتائيّة. فالشّاعر ينشد للجمهور جماعةً فيوحّدهم، ولكنّه

(1) عادل خضر: الأدب عند العرب، مقارنة وسائطيّة، ص 319.

(2) كان بعض الشعراء الجاهليّين عارفين بالكتابة، وكانت بعض الأبيات قد حظيت بالكتابة لكنّها لم تحظ بالتدوين، أي إنّ كتابتها لم تكن عملاً منهجياً مقصوداً قصد نشرها وتعميمها وتعليمها وتفسيرها شأن القرآن.

توحيد إلى حين: فما إن ينقضي الإنشاد حتى ينفرط عقد الجماعة وفي صدر كل واحد من الجمهور ما وعاه شخصيًا وما طرب له ذاتيًا. وبالتالي فإنّ توحيد الجماعة في عمل الإنشاد إنّما ينتهي إلى تفريدهم. أما في عمل القراءة فإنّ هذا المسار يبدو لنا معكوسا. إن الكتاب يفرد القراء ويجعل كلّ واحد منهم يقرأ بذاته مستقلاً عن الآخرين. لكنّ تعميم الرسالة وتعميم القراءة يجعل الجميع يتحلّقون فرادى حول جسم الأمة المبثوث في كتاب كلّ واحد منهم. ولقد نهض المسجد و«حُجِرَ النَّبِيُّ» و«الْكُتَابُ»⁽¹⁾ بدور المؤسسة الحاضنة للقراءة للجماعية الفردية في آن. فقد جاء في الخبر عن عبد الله ذي الجادين أنّه كان «رجلا صيّتا، فكان يقوم في المسجد فيرفع صوته بالقراءة، فقال عمر: يا رسول الله، ألا تسمع هذا الأعرابي يرفع صوته بالقرآن قد منع الناس القراءة؟»⁽²⁾. صحيح أنّ القراءة الصامتة خصيصة لصيقة بالكتابية، وصحيح أنّها تمرين فردي لا جماعي في الثقافة الكتابية اليوم، ولكنّ القراءة الجماعية الصامتة - وهي قراءة تمارس في مجال التعليم والتدوين عادة - تجمع بين خصائص المشاهدة والكتابية وتجعل الانتقال من الشفوي إلى المكتوب «انتقالا من أنا إلى جميعنا»⁽³⁾. ثمّ إنّ اشتراك «القراء» في قراءة الكتاب عيّنه يمتنّ أواصر القربى بينهم، فإذا هم طائفة، جماعة، عُصبة، حزب، أمة... وذلك هو الشرط اللازم لنجاح أيّ خطاب يدعي امتلاك الحقيقة⁽⁴⁾. وهذه الطائفة هي طائفة مفتوحة لأنّ الكتابية هي عالم التعميم، على

(1) نميل إلى القول بتأسيس الكتاب منذ عهد النبيّ بدليل ما جاء في صحيح البخاري: بعثت أمّ سلمة إلى معلّم الكتاب: ابعت إليّ غلبانا ينفشون صوفا، ولا تبعث لي حرّا» ضمن صحيح البخاري، كتاب الديات، باب من استعان عبدا أو صيّا، حديث رقم 6513.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 139، و«عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن ابنه العاص أنّها قالت: جئنا فإذا أناس عند حُجِر رسول الله ﷺ يتراجعون في القرآن...» ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 179.

(3) انظر:

Régis Debray: cours de médiologie générale, p133: «de moi-je permet le passage de nous a tous».

(4) انظر:

Régis Debray: cours de médiologie générale, p141-142.

عكس المشافهة: عالم الاحتكار⁽¹⁾، ذلك هو الفرق بين صدر البشر: يَضَنّ ويذلّ، يحضر ويغيب، وسطر الكتاب: المبدول للجميع. لقد كان المصحف في المسجد مهياً دوماً لمن يرغب في قراءته⁽²⁾.

ويعني ذلك خامساً أنّ كتابة القرآن في مصحف قد جعلت النّبيّ يتعالى عن الشّعراء لينخرط في مصافّ الأنبياء. فالسور المدنية تشير بكثافة إلى «أهل الكتاب»: اليهود والنصارى في مقابل الأمتين: «وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ... ﴿آل عمران 3 / 20﴾، والأُمِّيُّون هم من لا كتاب لهم أي العرب: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَفْلَتُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانًا» (البقرة 2 / 78). ولئن كانت آيات كثيرة تعني بالكتاب الوحي دون أن يكون مدوّناً بالضرورة ومقروءاً، فإنّ آيات أخرى تشير إلى الكتاب بوصفه كتاباً مادياً: «وَسْأَلُكَ أَهْلَ الْكِتَابِ أَنْ تُنِزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ» (النساء 4 / 153) و«قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكَيْتِبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (البقرة 2 / 79)، و«يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ» (المائدة 5 / 41). وتشير أخبار كثيرة إلى أنّ المسلمين في المدينة كانوا على اطلاع على قراءة اليهود خاصة لكتبهم المقدّسة، وكان النّبيّ يأتي بيت مذرّاسهم⁽³⁾، ويجادل علماءهم⁽⁴⁾، بل إنّ بعض الصّحابة حاولوا اكتساب بعض ما جاء فيها⁽⁵⁾، وحاول بعضهم تعلّم لغة اليهود وكتابتهم بإيعاز من النّبيّ⁽⁶⁾. ومن ثمّ فإنّ امتلاك العرب لكتاب يضاهي كتب اليهود والنصارى وغيرهما من الأمم أو يهيمن عليها⁽⁷⁾ يجعل النّبيّ في مصافّ الدّاعية القوميّة من جهة، وفي مصافّ الأنبياء الذين منحوا أقوامهم كتباً، وهو بذلك يرتفع عن الشّعراء. إنّ وسم الكلام في القرآن بـ«العربيّ» هو ظاهرة جديدة

(1) أونج (والتر): الشفاعة والكتابية، ص 137، وانظر الجدول الوارد ضمن: خضر (عادل): الأدب عند العرب،

مقاربة وساتليّة، ص 371.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 212.

(3) نفسه، ج 1، ص 138، كذلك.

(4) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 2، ص 145 و 150، كذلك النساء 4 / 162 والشعراء 26 / 197.

(5) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 301، ويتعلّق الخبر بعمر بن الخطاب.

(6) نفسه، ج 5، ص 308 ويتعلّق الخبر بزيد بن ثابت.

(7) المائدة 5 / 48.

تماما في الثقافة العربيّة القائمة على الشعر خاصّة، ذلك أنّنا لم نقف البتّة على وسم شاعر لشعره بأنّه «شعر عربيّ» رغم كثرة فخر الشعراء بشعرهم وادعائهم بديع القول ومعجزه. ويعني هذا الوسم للقرآن بأنّه عربيّ أنّه كتاب يخاطب جميع العرب على عكس الشعر. ذلك ما يحيلنا إلى الملمح الثالث.

الفصل الثالث

الأمّة

1. التعميم القرآني والتخصيص الشعري

إنّ أهمّ ما يلاحظه الدّراس للقرآن في هذا الباب هو السعي القرآني الدّؤوب إلى إذابة التّسميات القبلية والتّعالّي عنها سواء تعلّق الأمر بالاتباع أو بالأعداء: لقد منح القرآن سكّان المدينة العرب من الأوس والخزرج هويّة جديدة لا تعترف بالانتماء القبليّ حين سَمّاهم الأنصار، ومنح أتباعه من العشائر المختلفة والقبائل المختلفة: قرشيّين، هذليّين، يمنيّين، وغيرهم هويّة جديدة حين سَمّاهم مهاجرين. بل إنّ النّبيّ قد اشترط الهجرة إلى المدينة على بعض الأتباع الجدد الذين ما فتى يكسبهم إلى صفّه، وعدّ رجوع المرء إلى عشيرته ضرباً من ضروب الرّدة. أمّا المناوئون من الأعداء، فإنّنا نلاحظ أنّ القرآن قد نحا دوماً إلى تعميم التّسمية وتعميتها في آن: كفّار، مشركون، منافقون، أعراب، يهود، نصارى. ويمكن أن نمثّل لتزعة التعميم بحادثة بئر معونة المروعة في السنة الهجرية الرّابعة: لقد فقد النّبيّ أربعين من خيرة أنصاره، فضلاً عن طريقة الغدر التي قتلوا بها⁽¹⁾. فكان حزنه على القتلى عميقاً، وغضبه على الغادرين بهم: عشائر عصيّة ورعل وذكوان شديداً. وقد حفظت لنا المصادر ذلك حتّى إنّ بعضها أشارت إلى أنّ النّبيّ مكث شهراً يدعو على قاتليهم⁽²⁾، لكنّ القرآن لم يُشر إلى القاتلين ولا إلى المقتولين من شباب المسلمين بأسمائهم ولا بأسماء عشائريهم على

(1) راجع ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 106-109.

(2) مسلم: الصّحيح، باب استحباب القنوت في جميع الصّلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، حديث رقم 1443.

عكس الشعراء⁽¹⁾. والأمر نفسه يتعلق بأصحابه المقربين (علي، عثمان، أبو بكر) وبأعدائه الألداء (النضر بن الحارث مثلا أو كعب بن الأشرف). لقد دأب القرآن على طمس الاسم والنسبة، وعلى التزوع نحو التعميم أو الاكتفاء بذكر الأفعال أو الصفات أو الكلام (قول التي تحادل، امرأة وهبت نفسها للنبي، شانتك هو الأبر، الذين اتَّخذوا مسجدا ضارا، المخلفون (عن الحرب)، يتحاكمون إلى الجبت والطاغوت، رجل من القريتين عظيم...) وهي علامات على أفراد أو عشائر أو جماعة محدَّدة، ولكنها أيضا علامات على كل فرد وكل عشيرة وكل جماعة⁽²⁾.

إن هذا التعالي عن التسمية يبلغ أشده في ما يتعلق بأحزان النبي الشخصية: لا نفق في القرآن على ذكر لأُم النبي ولا لأبيه ولا لزوجته الحانية عليه خديجة ولا لفقد عمه (وتريه وأخيه من الرضاعة) حزة فقدا موجعا حين مثلت هند بجثته. تذكر المصادر أن فاجعة النبي بحمزة كانت عظيمة حتى إنه صلى عليه الجنابة سبعين مرة، وطلب من نساء بني عبد الأشهل البكاء عليه، وعد كل نادية كاذبة إلا نادية حمزة⁽³⁾، ولكن القرآن لا يذكر حمزة ولا يذكر أحزان النبي الشخصية.

أما الشعراء فقد دأبوا على عكس ذلك تماما، لقد دأبوا على الاحتفاء بروابط الدم وبروابط العاطفة، فذكروا الأحبة كثيرا، وذكروا القبيلة وديارها، وذكروا القبائل والعشائر المعادية وعينوها بالاسم في قصائد يرويها الخلف عن السلف فتحافظ القبيلة على كيانه وتحافظ كذلك على عداوتها أو أحلافها مع القبائل المذكورة.

ورود الحديث كذلك ضمن طبقات ابن سعد: «لعن الله رجلا وذكوان، وعصية والحيان، وابني مليكة من حريم ومراة ابن سعد: الطبقات، ج 6، ص 267.

(1) أنشد الثالث الإسلامي: حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فيهم شعرا، وذكروا أساء القتل وأساء الغادين بهم، راجع ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 108-109.

(2) الاستثناء تعلق فقط بذكر قريش أو لإلاف قريش (قريش 1/106)، وهي ليست تسمية قلبية بها أن الأمر يتعلق بالتجارة العربية ويمرّز الحج العربي. أما على مستوى التسميات الشخصية، فإن القرآن لم يذكر سوى اسم زيد وهي حالة استثنائية جدّا نظرا لاهول التقدير الذي تعرّض له النبي بسبب زواجه من زينب بنت جحش زوجة ابنه بالنبي زيد بن حارثة، وهو ما تشير إليه الآية: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّبِعْ اللَّهَ وَاتَّبِعْ مَا يَدْعُوكَ إِلَىٰ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَتَحْتَسِبُ النَّاسَ وَتُؤَخِّسُهُمْ قُلُوبَهُمْ وَلَكِنَّ قُلُوبَهُمْ مُّزَيَّنَةٌ لِزَيْدٍ مِنْهَا وَنَحْنُ زَوَّجْنَاهَا...﴾ (الأحزاب 37/33).

(3) ابن سعد: الطبقات، ج 3، ص 17-17.

ويمكن في هذا الإطار أن ننتخب الأبيات التالية من إحدى قصائد عنتره، وذلك لما فيها من كثافة التسمية والتعيين: (الكامل)

وأنا المجربُ في المواطنِ كُلِّها	من آل عبيسٍ مُنْصَبِي وفعالي
منهم أبي حقاً فهم لي والدٌ	والأمُّ من حام، فهم أخوالي
وسلي بن عكّا وخنعمٌ تُخْبِرِي	وسلي الملوكِ وطِيءُ الأجيالِ
أو آل ضبّة بالشبّاك إذ اسلّمت	بكرٌ حلائلُها ورهط عقال
وبني صباح قد تركنا منهم	جزرا بذات الرّمث فوق أثال
زندا وسوداً والمقطع أقصدت	أرمأحنا ومجاشع بن حلال ⁽¹⁾ .

ولئن كانت هذه حال عامّة الشعر «الذنيوي»، فإنّها كذلك حال عامّة الشعر «الذيني». لقد أشرنا سابقاً إلى تمحّض تجارب شعرية للدعوة الدينية الخالصة مثل شعر أبي قيس صيفي بن الأسلت، وشعر أميّة بن أبي الصلت الثقفي، وشعر زيد بن عمرو بن نفيل. وقد لاحظنا في شعر هؤلاء ميلاً إلى التسمية والتعيين. فقد ذكر أبو قيس صيفي بن الأسلت أقواماً وأفراداً من معاصريه هم: بنو سليم، هوازن، كلب، الزباب، بكر، لؤي بن غالب، مخلد، مزينة، يهود قوري، أبو حصن، قيس ابنه، بنو مالك، البختری، أبو أحيحة، بنو لؤي⁽²⁾، ويمكن التمثيل على ذلك بدعوته إلى رحمة الفقير في قوله: (الوافر)

أَقِيسُ إِنْ هَلَكْتُ وَأَنْتَ حَيٌّ فَلَا تَعْدَمُ مُوَاصَلَةَ الْفَقِيرِ⁽³⁾.

لا ريب أنّ الشاعر -وقد صرف همه إلى الدعوة إلى مكارم الأخلاق- لا يوصي ابنه قيساً فحسب، وإنّما يوصي كلّ سامعي شعره. ولكنّه عبّر عن ذلك في صيغة اعتادها العرب هي صيغة مناداة الأقرين (الابن، الحبيبة، الممدوح...). وقد انطلقت النبوّة المحمّدية كذلك من «مناداة الأقرين»: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (الشعراء 26/214)، لكنّها سرعان ما ارتفعت عن ذلك لينفتح الخطاب على «يا

(1) عنتره: الذبيان، ص ص 117-118.

(2) أبو قيس صيفي بن الأسلت: الذبيان، على التوالي الصفحات 64 و71 و74 و77 و78 و88 و89 و90.

(3) نفسه، ص 77.

أَيُّهَا النَّاسُ» وغير ذلك من صيغ التعميم. ومن المفيد المقارنة بين بيت أبي قيس صيفي
 بن الأسلت السابق في رحمة الفقراء وبين القول القرآني النازع نحو التعميم من خلال
 تعمية المخاطب: ﴿فَأَمَّا الْبُيُوتُ فَلاَ تَقْهَرْ ۝ وَأَمَّا السَّابِلُ فَلاَ تَنْهَرْ ۝ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾
 (الضحى 93/9-11). وذكر أمية بن أبي الصلت التقفي كذلك أقواما وأفرادا من
 معاصريه مثل ثقيف وإياد وبني تيم⁽¹⁾، ومثل ابن جدعان وابن عجلان وابن ذي
 يزن وزيد بن عمرو بن نفيل⁽²⁾.

ومن الطريف المقارنة في هذا الباب بين قصّة أصحاب الفيل في شعر أمية بن أبي
 الصلت التقفي وقصّتهم في القرآن. قال أمية: (الحفيف)

إِنَّ آيَاتِ رَبِّنَا بَيِّنَات	مَا يُمَارِي فِيهِنَّ إِلَّا الْكَفُورُ
خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ فَكُلُّ	مُسْتَبِينٍ حَسَابُهُ مَقْدُورُ
ثُمَّ يَجْلُو الظَّلَامَ رَبُّ كَرِيمٌ	بِمَهَاةٍ شُعَاعُهَا مَنْشُورُ
حِسِّ الْفِيلِ بِالْمُعْتَمِسِ حَتَّى	ظَلَّ يَخْبُو كَأَنَّهُ مَغْفُورُ
لَا زِمًا حَلْقَةَ الْجِرَانِ كَمَا قُطِّ	رَ مَنْ كَبُكِبَ مَخْدُورُ
حَوْلَهُ مِنْ مَلُوكٍ كِنْدَةٌ أَبْطَا	لُ مَلَاوِيثُ فِي الْحُرُوبِ صَفُورُ
خَلْفُوهُ ثُمَّ ابْدَعُوا جَمِيعًا	كُلَّهُمْ عَظُمُ سَاقِهِ مَكْشُورُ
كُلُّ دِينٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ	إِلَّا دِينَ الْحَنِيفَةِ بَورُ ⁽³⁾

وجاء في القرآن: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ۝ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي
 تَضْلِيلٍ ۝ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ
 مَّأْكُولٍ﴾ (الفيل 100/1-5).

ينخرط النصان ضمن الاستدلال على آيات الله وجليل قدرته ولطيف عنايته
 بالبيت الحرام، لكن الفرق الأساسي أن شعر أمية يذكر تفاصيل الحدث ويشير إلى

(1) أمية بن أبي الصلت: الذبوان، على التوالي الصفحات 19 و 87 و 128 و 138.

(2) نفسه، على التوالي الصفحات 62 و 91 و 197.

(3) نفسه، ص ص 164-166.

تحالف أهل اليمن (أبطال كندة) مع جيش أبرهة ، أما النصّ القرآنيّ فلا نثر فيه على ذكر هذا التفصيل، رغم أنّه يذكر أمم الماضين وجماعاتهم حين يتعلّق الأمر بالماضي. ومن المفيد الإشارة إلى أنّ أمية بن أبي الصلت يشير في قصيدة ثانية إلى تحالف سيف بن ذي يزن مع الفرس (الأبناء) للانتصار على الأحباش (حلفاء الروم)⁽¹⁾، أمّا النصّ القرآنيّ فلا يشير إلى ذلك البتّة. ونحن نعتقد أنّ إغفال ذكر قبائل العرب وآبائهم وتحالفاتهم مع الفرس أو الرّوم غايته الارتفاع عن سنّة القول الشعريّ من جهة وتوحيد العرب من جهة ثانية.

2. تأسيس الأمة العربيّة

لقد أشرنا سابقا إلى وسم الكلام في القرآن بالعربيّ في إطار تأسيس ثقافة الكتاب(ة)، والتّمايز عن «أهل الكتاب» في المدينة: اليهود خاصّة. وأشرنا كذلك إلى غياب وسم الشّعراء لشعرهم بـ«العربيّ» رغم كثرة «الشعر على الشعر» في شعرهم. إننا نرى أنّ وسم الكلام في القرآن بـ«العربيّ» غايته كذلك تأسيس الأمة العربيّة.

يحضّر نعت القرآن في القرآن بـ«عربيّ» 11 مرّة⁽²⁾، وقد ورد في مطالع السّور في

(1) أمية بن أبي الصلت: الديوان، ص ص 173-179، وحول تحالف أهل اليمن مع الفرس راجع عبد الرحمان ابراهيم الغنطوسي ونجلاء محمّد محمود: غزو الأحباش لليمن بين الرواية التاريخيّة والآثار المكتشفة، دار مكتبة الكندي للنشر والتّوزيع، المملكة الأردنيّة، ط1، 2015، ص ص 130-133، كذلك جواد علي: المقصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج3، ص ص 521-527.

(2) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فَرَأَانَا عَزِيْزًا لِّمَلِكُمْ تَتَغَلَّبُوْنَ﴾ (يوسف 2 / 12)، ﴿وَكَذٰلِكَ أُنزِلْنَاهُ حُكْمًا عَزِيْزًا وَلَئِيْنَ اتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُمْ تَتَّخِذْ مَا لَكَ مِنَ اللّٰهِ مِنْ ذِكْرِ وَلَا وَاقٍ﴾ (الرعد 37 / 13)، ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُوْنَ إِنَّمَا يُعِطِيْنَاهُمْ بَشَرٌ لِّسَانٍ الَّذِي يَلْمِزُوْنَ إِلَيْهِ أُعْجِبِيْ وَهَآذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ﴾ (النحل 103 / 16)، ﴿وَكَذٰلِكَ أُنزِلْنَاهُ فَرَأَانَا عَزِيْزًا وَضَرَفْنَا فِيْهِ مِنَ التَّوْبِيْعِ لِمَلْعَمٍ يُثْقَرُوْنَ أَوْ يُخَدِّثْ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه 113 / 20)، ﴿بَلَسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ﴾ (الشعراء 26 / 195)، ﴿فَرَأَانَا عَزِيْزًا غَيْرَ ذِيْ جَوَاحٍ لِّمَلْعَمٍ يُثْقَرُوْنَ﴾ (الزمر 39 / 28)، ﴿كِتَابٌ مُّصَلِّتٌ آيَاتُهُ فَرَأَانَا عَزِيْزًا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُوْنَ﴾ (فصلت 41 / 3)، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ فَرَأَانَا أُعْجِبِيْآ لَقَالُوْا لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ يُعْطِيْهِمْ نَزْلًا مِّنْ سَمٰوٰتٍ مَّكٰنٍ بَعِيْدٍ﴾ (فصلت 41 / 44)، ﴿وَكَذٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ فَرَأَانَا عَزِيْزًا لِّتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ بَنِيَّ الْجَنَّةِ الَّيْ فِيْهِ فُرُشٌ فِيْ الْجَنَّةِ وَفَرِيْقٌ مِنَ السَّعِيْرِ﴾ (الشورى 42 / 7)، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ فَرَأَانَا عَزِيْزًا لِّمَلْعَمٍ تَغْلِبُوْنَ﴾ (الزخرف 43 / 3)، ﴿وَمَنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُّوسٰى إِنَّمَا وَزَّعْنَاهُ وَهَآذَا كِتَابٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنْذِرَ الْبٰشِرَ الْكَافِرَ وَتُنْذِرَ الْمُخْلٰصِيْنَ﴾ (الأحقاف 46 / 12).

أربع مناسبات⁽¹⁾. وهو حضور لافت للنظر بكثافته ودلالته. إن الدلالة الأساسية التي تؤسسها عربية القرآن هي بث الوعي في العرب بهويتهم أي بوصفهم أمة ذات لسان مشترك، وبوصفهم أمة لا كتاب مقدس لها، وبوصفهم أمة لا كيان سياسي لها: ﴿وَكَذَلِكَ أَتُذَكِّرُ كُتُبًا غَرِيبًا﴾ (الرعد 37 / 13). هذا الوعي «القومي» يستين لنا كذلك من خلال النظر في ضديد العربي في القرآن: العجمي: أي غير العربي بإطلاق⁽²⁾. فالأمر لا يتعلق بالفصاحة من عدمها مثلما دأبت على ذلك آيات الإعجاز القرآنية وآيات الإعجاز الشعرية، وإنما يتعلق الأمر بلسان جامع بين مختلف القبائل العربية أي بلفت نظر العرب إلى ما يوحدتهم في وجه الأغراب. ومن ثم فإن الولاء لنبي عربي وحكم عربي سيكون أفضل من الولاء للأجنبي/ الأعجمي.

إن هذا المنحى يتجلى لنا أكثر إذا ربطناه بجملة من الأمور لعل أهمها:

- أن جميع الآيات الملحة على عروبة القرآن إنما نزلت بعد هجرة بعض أصحابه إلى الحبشة وعودتهم منها، أي بعد تراجع النبي عن فكرة الاستعانة بـ «الأعاجم». وهو تراجع جعله يكاد يركن إلى إرادة الملأ من قريش في مدح ألهمتهم⁽³⁾. ودليلنا على فكرة الاستعانة بالأعاجم خبر عثمان بن الحويرث أحد أهم الحنفاء الذي استعان بالبيزنطيين لحكم مكة⁽⁴⁾.

- أن الشعراء قد دأبوا على إتيان بلاط «ملوك الأعاجم» حتى أصبح هذا الصنيع علامة عليهم جميعا سواء كانوا من الشعراء الجوالين المداحين أو لم يكونوا كذلك.

(1) يوسف 6/12 وفصلت 3/41 والشورى 7/42 والزخرف 3/43.

(2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع.ج.م): «العجم والعجم: خلاف العرب والعرب»، وضمت محاولة للتمييز بين الأعجمي: غير المين، والعجمي غير العربي. ولكن ضديد الأعجمي في القرآن ليس الفصح وإنما العربي بدليل الآية: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَبِيٌّ وَغَرِيبٌ﴾ (فصلت 41/44).

(3) الإسراء 17/73-74 والحج 22/52، راجع تحليلنا لخبر «الآيات الشيطانية» ضمن كتابنا: الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية قديما وحديثا، ص ص 346-358.

(4) أشار ابن هشام إلى ذلك إشارة مقتضبة، السيرة النبوية، ج 1، ص 161 وتوسع فيها السهيلي: الروض الأنف، ج 1، ص 381 وقد تناول فكتور سحب ذلك بما ينبغي: راجع فكتور سحب: إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط 1، 1992، ص ص 179-183.

وفي مقابل ذلك يلج النبي إلحاحا في سورة الشعراء على القول: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَخِرْتُ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الشعراء 26/ 109 و 127 و 145 و 164 و 180). وقد نقل ابن رشيقي عن هذا الصنيع ما يلي: «وكانت العرب لا تتكسب بالشعر، وإنما يصنع أحدهم ما يصنع منه مكافأة عن يد لا يستطيع أداء حقها إلا بالشكر إعظاما لها، كما قال امرؤ القيس يمدح بني تميم رهط المعلّى: (الوافر)

أقر حشا امرئ القيس بن حجر بنو تميم مصابيح الظلام
لأنّ المعلّى أحسن إليه، وأجاره حين طلبه المنذر بن ماء السماء، وقال لسعد بن الضباب: (الوافر)

سأجزيك الذي دافعت عني وما يُجزيك عني غيرُ سُكْري
حتى نشأ التابغة الذبياني فمدح الملوك وقبل الصلة على الشعر وخضع للنعمان بن المنذر فسقطت منزلته... فلما جاء الأعشى جعل الشعر متجرا يتجهز به نحو البلدان... وقالوا: كان الشعر في أول الأمر فوق الخطيب... فلما تكسبوا به وجعلوه طعمة صارت الخطابة فوقه»⁽¹⁾.

إنّ الشاهد السابق يميّز صراحة بين الشكر والمدح أو قلّ بين المدح اعترافا بالفضل والمدح طلبا للكسب (متجر)، والطريف أنّ هذا التمييز بداخله تمييز آخر، فقد ذكر ابن رشيقي في النوع المذموم العبارات التالية: «الملوك، النعمان بن المنذر، متجرا، البلدان». ومعلوم أنّ النعمان بن المنذر المشار إليه يمثل سلطة بيزنطة في تخوم بلاد العرب، بل إنّ غزوات الغساسنة قد أخذت تطال قبائل وسط بلاد العرب مثل فزارة وأسد وبني غطفان وبني عذرة (وادي القرى الواقع شمال المدينة) في العقد الأول من القرن السابع، أي زمن النبي⁽²⁾، ومعلوم كذلك أنّ العرب لا تطلق على سادتها اسم الملوك، ولا على ديارها اسم البلدان، أمّا تجارتها فكانت موجهة في

(1) ابن رشيقي: العمدة، ج 1، ص ص 119-122.

(2) راجع نولدكه: أمراء غسان، تعريب بتدلي جوزي وقسطنطين زريق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1933، ص ص 41-42، وقد استنتج نولدكه ذلك من خلال الاعتداد على قصائد التابغة

الأغلب الأعم إلى غير العرب. وهو أمر يدفعنا إلى القول إن المدح المذموم هو مدح غير العرب أي الأعاجم أو المواليين لهم، بل هو المدح الناجم عن الخضوع للجانِب. أما مدح العرب فبعد «شكراً» تميزا له عن المدح التكتيبي.

ويمكن أن نضرب مثالا على توظيف الكلمة في خدمة الأعاجم من شعر الأعشى حين يقول: (المقارب)

وقد طَفْتُ للمالِ آفاقَه عُمان فحمص فأوريشلَمَ
أُتيتُ النجاشيَ في أرضه وأرض النبط وأرض العجم⁽¹⁾

- أن الدعوة المحمدية قد تنزلت في سياق تاريخي يلوّنه الصراع بين الفرس والروم على بلاد العرب. وهو صراع تجلّى في حادثة الفيل: وفي إخراج القرآن لحادثة الفيل ذم لأصحاب الفيل رغم نصرانيتهم، ومدح لقريش وأحلافها رغم وثنيّتهم⁽²⁾. وتجلّى الصراع كذلك في ما بعد حادثة الفيل، يقول فكتور سحاب في هذا الإطار: «عندما انهزمت محاولة الأحباش لغزو مكّة، واستولى الحميريّون من جديد على حكم اليمن بمساعدة الفرس، لم تنكفئ بيزنطة عن محاولة التّفاذ من جديد في داخل الجزيرة العربيّة. كانت الحرب شاملة مع الفرس، وليس من معهود الحروب الشّاملة أن تجتنب أطرافها أيّ جبهة متاحة للقتال إلا إذا أعوزتها الوسائل. ولذا كان تبديل الأداة والوسيلة متوقّعا بعدما خسرت بيزنطة في معركة مكّة الوسيلة العسكريّة بثبّت جيش أبرهة. ولم يكن استخدام الدّين المسيحيّ جديدا ضمن بدائل العمل السياسي البيزنطيّ. وقد سبقَت الإشارة إلى انصراف ولاء اليهود إلى الفرس، وولاء المسيحيّين إلى بيزنطة ضمن الصراع الطويل بين الدّولتين على طرق التجارة الشرقيّة. وقد لا يبدو مستغربا أنّ مكّة التي حاولت

(1) الأعشى: الدّيون، ص 41.

(2) يذهب بعض القدماء إلى عدّ سورتيّ الفيل 105 وقريش 106 سورة واحدة، وهما متعلّقتان بالصراع الفارسي البيزنطي على بلاد العرب من جهة، وبسعي قريش إلى تحقيق السّيادة من خلال بسط سيطرتها على طرق التجارة في غرب الجزيرة العربيّة، راجع فكتور سحاب، إيلاف قريش، الفصل الأوّل من الجزء الأوّل الموسوم بـ: «سورة قريش»، ص 19-32.

أن تتخذ لنفسها موقعا سياسيًا وسيطا ومحايذا كانت في الوقت نفسه مستقرًا لدين ثالث جمعت له القبائل العربية أصنامها حول الكعبة⁽¹⁾.

ولكن عملية التوحيد التي كانت تختمر في مكة لا يمكن أن تنجح في ظل نظام اجتماعي قبلي، ونظام ثقافي شعري، ونظام ديني وثني. ومن ثم فإن عملية بناء الأمة محتاجة إلى استبدال الأصنام (الوسطاء بين القبائل والله) بالكتاب الوسيط: أي استبدال الوسطاء المتعبددين بالكتاب الواحد الموحد، وهو استبدال لا يمكن أن يتم إلا بالتحول من المشافهة - المحتاجة إلى حضور أجساد الوسطاء (الأصنام) حضوراً مادياً خارج الكلمات المنطوقة، ومن ثم تعددهم بتعدد القبائل (ديار القبائل) - إلى الكتابة المستغنية عن أجسام الوسطاء بالحروف الثابتة في المكان (صحف الكتاب).

وتحتاج عملية بناء الأمة كذلك إلى تجاوز ما يفرق بين القبائل: ثقافة الشعر. لقد كان الشعر العربي في أغلبه لسان النزعة القبلية، ويتجلى ذلك من خلال الملامح التالية:

- اتخاذ مجد القبيلة (الفخر) أو مثالب القبائل الأخرى (الهجاء) متناً للقصائد الشعرية الجاهلية في الأغلب الأعم من المدونة الشعرية. ويلعب هذا المتن دوراً هاماً إما في إذكاء العداوات القبلية أو في الحفاظ على استمرارها. لقد كان في مجمله تذكيراً بالأيام (الحروب بين القبائل) وتخليداً للانتصارات ورضاً لصفوف القبيلة في وجه القبائل الأخرى وتغنياً بتفوقها أبد الدهر على غيرها وتعييراً بمثالب القبائل العدوّة. ولذلك جاء في تفسير عناية العرب بالشعر أنه: «يقيد عليهم مآثرهم ويضخم شأنهم ويؤول على عدوهم ومن غزاهم، ويهيب من فرسانهم، ويخوف من كثرة عددهم ويهاجم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم»⁽²⁾، وأنه «حماية لأعراضهم وذبت عن أحسابهم»⁽³⁾.

(1) فكتور سحاب: إيلاف قریش، ص 176-177.

(2) الجاحظ: البيان والبيان، ج 1، ص 136.

(3) ابن رشيقي: العملة، ج 1، ص 89.

- اتّخاذ رابطة القرابة الدموية (النسب) معياراً للتمييز بين «نحن» و«هم»، والتّزوع إلى التسمية والتّعيين على عكس القرآن تماماً. ففي الشّعر الجاهليّ كمّ هائل من أسماء الآباء والأُمّهات والأجداد والعشائر والقبائل والآل والأهل وبنو الأُمّ، وكمّ هائل من أسماء الدّيّار والمرباض والأرضين والبيوت والمحلات والإقامات⁽¹⁾. وفي مقابل حضور الانتماء القبليّ الطّاغي نلاحظ ضُمور الانتماء العربيّ ضُموراً لافتاً⁽²⁾.

- اتّخاذ لسان الشّاعر/ الفرد لساناً لعموم القبيلة ولمصالحها وتحالفاتها، أمّا الآنّا فهي غائبة أو تكاد، فقد «تلاشت ذات الحارث بن حلّزة اليشكري في معلّفته، وهو يعدّد مناقب قومه ويفخر بهم، وأمّا عمرو بن كلثوم التغلبي فقد فخر في معلّفته بسنّة وتسعين بيتاً منها اثنان وتسعون فخرَ فيها بقومه... إنّ شدّة التّوافق بين الشّاعر وجماعته الأبويّة يدفعان به إلى الاعتداد بها ويفخر بها وبذاته غير شاعر بالفروق شأن تميم بن أبي... وفخر لبيد بنفسه ثم بقبيلته ومزج سلامة بن جندل بين الذات والجماعة...»⁽³⁾. إنّ الغاية من الوقوف على طبيعة حضور الآنّا هي بيان أنّ الشّعر الجاهليّ في مجمله هو شعر القبيلة/ الجماعة الأبويّة لا شعر الشّاعر/ الفرد. أمّا الشّعراء الذين يهدّدون وحدة القبيلة فإنّ ما لهم النّفي والإبعاد (الخلع)، وهو المآل الذي واجهه الشّعراء الصّعاليك. وعلى عكس ذلك تماماً، حرّر القرآن الفرد من هيمنة القبيلة وذلك بتعزيز شعوره بفردانيّته، شعور يمكن أن تختزله الآية: ﴿وَلَا تَبْزُرُوا زَيْدَ وَزُرْ أُخْرَى﴾ (فاطر 35/18)، ومن ثمّ أمكن لهذا الفرد أن يندمج في جماعة أعلى (الأُمّة).

(1) راجع فاروق أحمد اسليم: الانتفاء في الشّعر الجاهليّ، نشر اتحاد الكتاب العرب، 1998، خصوصاً الفصل الأوّل: الانتفاء التّسمييّ الصّريح، ص ص 29-148 والفصل الثالث: الانتفاء المكانيّ 197-276. وهذا النوعان من الانتفاء مقدّمان عنده على الانتفاء الاجتماعيّ (الفصل الرابع) والانتفاء الدّينيّ والعربيّ (الفصل الخامس).

(2) نلاحظ ضالّة ذكر النسب العربيّ في الشّعر الجاهليّ، فقد حاول الباحث المذكور أعلاه إثبات الوعي بذلك التّسب من خلال ذكر «تجمّعات» قبليّة مثل معدّ أو ربيعة أو مضر أو عدنان أو نزار أو قحطان، راجع ضمن الفصل الخامس، ص ص 442-490، أمّا ذكر الانتفاء العربيّ فلم يظفر فيه إلا بثلاثة شواهد، أوّلها قول دريد بن الصّمة: رحلت البلاد فما إن أرى شبيه ابن جدعان وسط العرب، والثاني قول امرئ القيس: نوى عريبات يشمن البوارقا، وأما الثالث فقول منسوب إلى حسان بن تبيّع الحميري: «بجيش عرمرم عربيّ» وهو شاهد حقيق بالشكّ فيه. راجع ضمن الفصل الخامس، ص 485.

(3) نفسه، ص 58-59.

إن أغلب الشعراء هم «أنبياء الكراهة القبليّة» بعبارة غولدزيهر (Goldziher)⁽¹⁾، أمّا النبيّ فهو نبيّ الوحدة العربيّة. وهي وحدة سعى محمّد إلى تأسيسها من خلال التأكيد على عروبة رسالته (الصلّات الجديدة)، وإلحاحه على اللسان العربيّ، وتنزيل ذلك ضمن منافسة الأمم/ أهل الكتاب، والتّمايز عن اليهود وحلفائهم من الفرس، وعن النصارى وحلفائهم من الروم كما تقدّم، وسعى كذلك إلى تأسيسها من خلال القيام بجملة من الأعمال أهمّها:

- الهجرة من مكّة إلى يثرب، وتسميتها تسمية جديدة: المدينة أي الفضاء القائم على روابط تسمو على روابط الدّم، وهذه الهجرة هي انخراط واضح في الصّراع. فتواجد اليهود (أنصار الفرس) والنصارى (أنصار الروم) في المدينة - إلى جانب العرب الوثنيّين أو المتردّدين - سيُجلى الصّراع ويدفع هؤلاء المتردّدين إلى تحويل الحياد العربيّ- الوثنيّ إلى تدعيم الاستقلال باكتساب دين «ثالث» ينافس اليهوديّة والنصرانيّة لأنّه مؤسّس على كتاب. لقد كان لمحمّد أن يستمرّ على العيش في مكّة ولكنّه اختار تمزيق الروابط القبليّة بالهجرة أوّلاً ثمّ بالحرب ثانياً. لقد تقاتل أوّل الأرحام في بدر ثمّ في أحد، ثمّ تراحموا في الخندق ثمّ في فتح مكّة. وهو تراحم له دلّالته إذا ما قورن بتعامل النبيّ مع اليهود، أو بتعامل القرشيّين مع أعدائهم القبليّين. لقد كان للأحزاب أن يقضوا على دعوة النبيّ نهائياً في غزوة الخندق، وكان للنبيّ أن يقضي نهائياً على القرشيّين في فتح مكّة، ولكنّ الطرفين لم يُقدما على ذلك، وهو أمر لا يمكن تفسيره إلّا بمصلحة الطرفين في الإبقاء على بعضهما بعضاً: من مصلحة قريش استمرار النبيّ بإضعاف أسباب هيمنة الفرس أو البيزنطيّين داخل جزيرة العرب، ومن مصلحة النبيّ استمرار القرشيّين على توحيد العرب في الحجّ على الأقلّ.

- تغيير القبلة في الصّلاة من بيت المقدس إلى مكّة منذ بداية السّنة الثانية من الهجرة: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (البقرة 2/ 144). لقد أقدم النبيّ في خطوة مفاجئة جريئة على تغيير في أهمّ

(1) نقلا عن:

شريعة في الدين - أي دين - وذلك بالانتقال في الصلاة من استقبال بيت المقدس إلى استقبال مكة، معرضاً نفسه للنقد وللشك في أصالة رسالته: «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَلَىٰ أَلْبَانًا غَائِبَةً قُلْ لِلَّهِ التَّوْفِيقُ وَالْعُزْرُوبُ يُعْذِرُ مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (البقرة 142). والحقيقة أن آية تغيير القبلة قد تنزلت في سياق قرآني قام على التأكيد على أن لكل أمة رسولا منها، ومحمد رسول أمة الأميين أي العرب، أمة الوسط أو الطريق الثالث بين أنصار الروم وأنصار الفرس، وقام هذا السياق القرآني كذلك على إرجاع نسب المسلمين إلى إبراهيم باني المسجد الحرام بمكة وإلى ولده إسماعيل. وقام كذلك على أن تغيير القبلة هو من باب التمايز عن الأمم/ أهل الكتاب⁽¹⁾. لقد منح محمد من خلال هذه الآيات العرب جدّاً مشتركاً مؤسساً للكعبة موحداً للعرب: «أيكم إبراهيم» يتعالى عن الآباء القبليين المذكورين في الشعر، وهذا الجد هو في الآن نفسه «أول المسلمين»، ومنحهم قبلة مشتركة هي قبلة العرب المعهودة في الحج قبل الإسلام بفضل صعود نجم مكة بوصفها قائدة قوافل التجارة العربية⁽²⁾. والطريف أن يصّر محمد على الحج إلى مكة قبل إعلان إسلامها (السنة 6هـ والسنة 7هـ)⁽³⁾، لقد كان ذلك «اعترافاً في الواقع والأفعال من طرف النبي بصلاحيّة العمرة (الحج الأصغر) إلى الكعبة، بيت الله، حسب الشعائر التي يقيمها التراث الوثني»⁽⁴⁾. إن تغيير القبلة، وتعظيم الحج العربي يعني أن هذا الدين يخاطب العرب أولاً، إن لم يكن حصراً⁽⁵⁾.

(1) البقرة 2/120-151.

(2) قال ابن حبيب: «وكان كل تاجر يخرج من اليمن والحجاز يتخفّر بقريش»، المحبر، تحقيق ايلزه ليختن شتير، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ص 264، وحول ريادة قريش الدينية والاقتصادية راجع: فكتور سحاب: ليلاف قريش.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 176-187 وج 4، ص 9-10.

(4) هشام جعيط: في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ص 154، وحول هذه العمرة وصلح الحديبية راجع الحج 22/26-37 والفتح 48/10-27.

(5) هشام جعيط: في السيرة النبوية - 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ص 76، كذلك ص 199 و 209 وقد ألح جعيط على فكرة أن دعوة القرآن هي دعوة قومية أو «وطنية» بعبارة. راجع: في السيرة النبوية: 2 - تاريخيّة الدّعوة المحمّديّة في مكّة، ص 164-165 و 247 و 287.

- إجلاء اليهود، فمنذ السنة 2هـ اتخذ النبي قرار إجلاء بني قينقاع، ثم أجلى بني النضير في السنة 3هـ ثم استأصل بني قريظة سنة 5هـ ثم فرض على يهود خيبر (وقد التجأ إليها بنو قينقاع وبنو النضير) ويهود فدك وتبءاء في الستين 6هـ و7هـ شروطا قاسية تتمثل في «الشطر من الثمر والحب». وفي الحقيقة فإن مثل هذه الأعمال لم تكن ترمي إلا إلى إجلاء اليهود عن جزيرة العرب، وهو ما تم فعلا في عهد عمر بن الخطاب الذي اعتمد على قول النبي: «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»⁽¹⁾. لقد لاحظ باحث معاصر «اختلاف تعامل دولة المدينة مع سكان المناطق التي يتم إخضاعها، فإذا كانت السرايا التي توجه إلى القبائل الأخرى تنتهي عادة بإلزامها بدفع غرامات عينية كما هو الشأن مع غزوات بني عامر وذات أطلاح وذات السلاسل وغزوة حنين، فإن التغلب على العشائر اليهودية كان ينتهي بكيفيات أخرى مختلفة إذ تم بالإجلاء الفعلي لقبيلتي بني قينقاع وبني النضير من المدينة، وبالتلويح به في وجه قبائل خيبر، وبفرض شروط مجحفة على تلك المقيمة في فدك وتبءاء»⁽²⁾. والحقيقة أن هذا التعامل بمكيا لئن قد تعلق كذلك بإشراك النبي قبائل وجماعات عربية مُشركة في حروبه وسياساته: يتعلّق الأمر مثلا بالحجافل من الأعراب المشاركين في فتح مكة، ويتعلّق كذلك بإبقاء بعض المكّيين على شركهم بعد فتح مكة⁽³⁾، وتآليف قلوب سادة مشركين بالمال حتى يدخلوا في الإسلام⁽⁴⁾. وتستبين هذه السياسة حين نقف على تعامل النبي مع رؤوس العداء: اغتياالات في صفوف اليهود: كعب بن الأشرف وأبو علفك وعصماء بنت مروان، وصبر ممزوج بالإحسان إزاء المكّيين وغيرهم من

(1) مالك بن أنس: الموطأ: كتاب الجامع، حديث رقم 1589، كذلك مسلم: الصحيح، كتاب الجهاد والسير، حديث رقم 4485.

(2) محي الدين لاغة: الإبعاد والنفي في المشرق الإسلامي خلال الوسيط المتقدم حتى القرن 5هـ قراءة تاريخية، نشر مكتبة علاء الدين، صفاقس-تونس، ط1، 2019، ص74. وحول تواصل هذه السياسة راجع كامل القسم الأول من الباب الثالث: إبعاد المختلف دينيا أحد شروط بناء الأمة» ص ص 70-81.

(3) هشام جعيط: في السيرة النبوية: 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، ص180، كذلك التوبة 9/1-7، وقد ذكر ابن سعد عددا ممن بقي على شركه حتى غزوة حنين: النضير بن الحارث، شبة الحاجب، عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي، صفوان بن أمية، أبو عذرة، كلدة بن الحنبل... ابن سعد: الطبقات، ج6، ص ص 64-123 وهم جميعا ممن أعطاهم النبي من غنائم حنين يتألفهم.

(4) راجع قائمة المؤلفات قلوبهم ضمن ابن حبيب: المحبر، ص 473-474.

العرب والأعراب: عبد الله بن أبي بن سلول (الخزرجي)، أبو سفيان (القرشي)، عيينة بن حصن (الغزاري)⁽¹⁾...

صحيح أَنَّ القرآن يتوجّه في مواطن كثيرة إلى مطلق الناس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ (البقرة 2/ 21)، ولكنه يتوجّه كذلك إلى العرب أولاً: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الشورى 42 / 7). وليست غايتنا ههنا مناقشة طبيعة الأمة التي يدعو إليها القرآن: الأمة العربية حصراً، أم الأمة العربية - بوصفها أمة الدعوة - والأمة الإنسانية - بوصفها أمة الاستجابة⁽²⁾، ولكن غايتنا أن نؤكد على أَنَّ القرآن قد تجاوز الشعر بطموحه إلى كيان سياسي واجتماعي أعلى من القبيلة، كيان حققه النبي على التدرج وقدم في سبيل تحقيقه السياسي والاجتماعي على الديننيّ البحث في أحيان كثيرة. لقد كان هذا الطموح بعيداً عن وعي شعراء الكراهة القبليّة، وشعراء البلاطات الأجنبية الساعين وراء العطايا، وكان هذا الطموح بعيداً عن منال شعراء الحنيفة السّمحة الساعين وراء توحيد العرب دينياً بالاعتماد على الكلمة وحدها، وبالوسائل السلمية لا الحربية. وإنّه لمن الضروريّ التأكيد على أَنَّ النبيّ قد أخذ يبتعد منذ الهجرة عن أسلوب الشعراء في صياغة الخطاب وترويجها، وأخذ يبتعد كذلك عن أسلوب الشعراء الحنفاء في نشر الدعوة، أو لنقلّ إنه مزج بين إرادة القوة لدى شعراء الكراهة القبليّة والمضامين الديننيّة لدى شعراء الحنيفة. ولو لم يستعمل محمّد «وسائل هذا العالم» بعبارة هشام جعيط (نعني السّلطة متجليّة

(1) حرص النبيّ على الصّلاة على عبد الله بن أبي بن سلول رأس المنافقين في المدينة، انظر التوبة 84 / 9، وحرص على الإعلاء من شأن أبي سفيان يوم فتح مكّة، وحرص على إشراك عيينة بن حصن في فتح مكّة وأعطاه ضمن المؤلّفة قلديهم رغم أنّه غدر بلفاح النبيّ ومالاً الأحزاب، راجع ابن سعد: الطبقات، ج 6، ص ص 174-181.

(2) يمثل هشام جعيط الاتجاه الأوّل، راجع هشام جعيط: في السيرة النبويّة: 2 - تاريخيّة الدعوة المحمّديّة في مكّة، و- 3 مسيرة محمّد في المدينة وانتصار الإسلام، ويمثّل رضوان السيّد الاتجاه الثاني، راجع: الأمة والجماعة والسّلطة: دراسات في الفكر السياسي العربيّ الإسلاميّ، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 5، 2011، الفصل الأوّل: من الشعوب والقبائل إلى الأمة، دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الإسلام، ص ص 25-95، كذلك محمّد الطّالبي: أمة الوسط، الإسلام وتحديات المعاصرة، سراس للنشر، تونس، 1996، فصل: أمة أمّ، أمة الدعوة وأمة الاستجابة أو الحقّ في المغايرة وسبل الانسجام، ص ص 63-94.

في الحرب والغنيمة والتحالفات) - لظَلَّتْ دعوته منشدة إلى آفاق تقبّل الجاهليّين
للكلمة المفارقة بوصفها كلمة لا تحرق مواضعهم الثقافيّة والاجتماعيّة، أي بوصفها
كلمة شعريّة.

خاتمة الباب الثاني

-إنّ التغييرات التي أحدثتها الرسالة المحمّديّة لم تكن تغييرات في العقيدة بالانتقال من الشرك إلى التّوحيد فحسب، وإنما هي ثورة على السّنة الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة الموروثة برمتها. وهي ثورة قد تمت للنبيّ على التدرّج، وكان الوعي بضرورة الامتياز عن الشعراء محدّدًا في الوعي بضرورة هذه الثورة. لم يكن الشعراء مجرد مُنشدّين لنصوص وإنما كانوا علامة على أنظمة سائدة. ومن ثمّ فإنّ بحثنا في وجوه الاختلاف بين النبيّ والشاعر لم يتركز على بيان الاختلافات المضمونيّة بين النّصّين، وإنما حاولنا النظر في سيرة النبيّ وسيرة نصّه، وتوقّفنا عند أهمّ الأحداث التي لوّنت سيرته في المدينة، وهي أحداث طالما تناولها غيرنا بالدرّس إلا أنّنا ربطنا بينها وبين إشكاليّة القرآن والشعر فبدأ لنا ذلك الرّبط مُجدّيا.

- إنّ تقبّل القرآن كالشعر قد لوّن أواخر عهد النبيّ بمكّة، وشكّل عقبة كأداء في طريقه ودفعه إلى حل هذا التّشابه على محمل الجدّ، فكان حدث الهجرة حدثًا فاصلا بين المرحلة المكّيّة والمرحلة المدنيّة في سيرة النبيّ، وكان كذلك حدثًا فاصلا في سيرة نصّه: فالقرآن المدنيّ إنتاجًا وتحمّلًا ما فتى يتعد عن الأسلوب الشعريّ، وشخصيّة النبيّ ما فتئت تتمايز عن الشعراء حتّى سقطت منزلتهم عنه بل اتّخذهم مادحين في بلاطه وأغدق عليهم من عطاياه. وقد تحدّثت منزلة القرآن من الشعر من خلال ثلاثة معايير جديدة اجترحها النبيّ في المدينة هي: كتايبة القرآن مقابل شفاهيّة

الشعر، وعربية القرآن وعرويته مقابل قبليّة الشعر، وسيادة النبيّ بسيفه وكنزه من المال مقابل تبعية الشاعر بكلمته المسالة (الحنفاء)، أو بكلمته الموظفة من أجل المال (المذاحون).

-إن هذه المعايير التمييزية لم تكن مجرد معايير نظرية وإنما كانت لها ترجمتها في الواقع: ظهور أمة المؤمنين الملتزمة حول الكتاب يشرحه ويتدارسه «أولو العلم» منهم، وظهور النبيّ على رأس هذه الأمة بوصفه صاحب السلطة التي لا تردّ والشوكة التي لا تقهر، وظهور العرب بوصفهم كيانا سياسيا مناوئا للعجم. لقد أجبر النبيّ معارضيّه بفضل هذه الإنجازات على سحب حجّة وسم النبيّ بالشاعر من التداول الحجاجي وتعويضها بحجّة طلب الملّك. وتلك حجّة لا تسوء النبيّ ولا معارضيّه من العرب لأنّ في ملكه ملّكهم.

الباب الثالث

النَّبِيُّ وَالشُّعْرَاءُ

الفصل الأول

في العلاقة بالشعراء

1. النبي وثقافته الشعرية

يمكن أن تسعفنا مدونة الحديث النبوي في التعرف على معرفة النبي بالشعر. وقبل أن نستنطق إحدى هذه المدونات لا بد من الإشارة إلى أننا واعون بأن هذه المدونات ليست تمام الحديث النبوي وذلك لما يعترها أولا من تغيرات هي تمام التغيرات من مجال المنطوق المتداول شفويا إلى مجال المقيد بالكتابة، ولما يعترها ثانيا من ضروب التحريف والاختلاق لما قطعت من أزمنة ولما التبست به من الأفهام ومن نزعات روايتها ومصالحهم وثقافتهم وانتماءاتهم، ولما يعترها ثالثا من ضروب الحذف والمحاصرة تبعا للمسار الذي سارت فيه الحضارة الإسلامية والمسلّمات التي بها أخذت.

لقد اخترنا مدونة مسلم: الجامع الصحيح، للنظر في مدى معرفة النبي بالشعر. وقد وقفنا من خلال هذه المدونة على مجموعة من السمات الدالة على ثقافة النبي الشعرية هي:

-الوعي بالسجع محسّنا من محسنات الكلام ومزية ترتفع بالكلام من مجال الكلام اليومي إلى مجال الكلام الأدبي. ويمكن أن نمثل لذلك بالحديث التالي: «إن الله عز وجل حرم عليكم عقوق الأمتّات، ووأد البنات، ومنعا وهات، وكره

لكم ثلاثا: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»⁽¹⁾. ويمكن أن نمثل له أيضا بالحديث التالي: «اللَّهُمَّ الْعَنْ بَنِي لِحْيَانٍ، وَالْعَنْ رِعْلًا وَذُكُوَانًا»⁽²⁾ أو بالحديث التالي: «...وَعَزَّتِي وَكِبْرِيَايَ، وَعَظَمَتِي وَجَبْرِيَايَ لِأَخْرَجَنِّ مِنْ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»⁽³⁾. ونحن نعتقد أنَّ مثل هذه الأحاديث -وغيرها كثير⁽⁴⁾- صادرة عن لسان يتعمد السجع تعمدا: فلا شكَّ في أنَّ جريرة عقوق الآباء أو عقوق الوالدين بمثل جريرة عقوق الأمتها ولكنها لم تحل محلها، ولا شكَّ في أنَّ ترتيب بطون العرب «رعل، ذكوان، بنو لحيان» يمكن أن يكون على غير ذلك الترتيب في الحديث فيفقد خصيصة السجع، ولا شكَّ في أنَّ الجبرياء لفظ يشكّل مع لفظ الكبرياء ثنائية قائمة على السجع، ولكنه مع ذلك لفظ غريب لم تجر عليه ألسنة العرب. والحقيقة أنَّ الخصائص الإيقاعية كالسجع والموازنة التركيبية قد مكّنت كثيرا من الشعراء من إعادة صياغة أحاديث النبي شعرا. فقد جاء في الأخبار أنَّ النبيَّ كان يستعين بحسان في إخراج أحاديثه في قالب شعري⁽⁵⁾، وجاء في الأخبار أيضا أنَّ بعض صحابة النبيَّ كان يستاذنه في صياغة حديثه صياغة شعرية⁽⁶⁾. ولعلّه من الجائز أن نسأل عن أصل

- (1) مسلم: الصحيح، باب النّهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، حديث رقم 4374.
- (2) نفسه، باب استحباب القنوت في جميع الصلّاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، حديث رقم 1443. ووردت صيغة الحديث كذلك: «لعن الله رِعْلًا وَذُكُوَانًا، وَعَصِيَّةً وَلِحْيَانًا، وَابْنِيَّ مَلِيكَةً مِنْ حَرِيمٍ وَمِرَانَ» ابن سعد: الطبقات، ج 6، ص 267.
- (3) نفسه، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، حديث رقم 367.
- (4) راجع الأحاديث رقم 450 و958 و971 و1221 و1224 و1692 و2048 و2304 و3168 و3640 و3685 و4416 و4433 و5592 و6603... وراجع القصّة «الشّعريّة» الموسومة به حديث أمّ زرع، حديث رقم 6199، باب ذكر أمّ زرع. ومع ذلك فإنّ مدوّنة الحديث النبويّ تروي كذلك حديثا منسوبا إلى النبيّ في النّهي عن السجع، راجع صحيح مسلم، باب ذية الجنّين، حديث رقم 4284 و4285.
- (5) المسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3، ص 361.
- (6) راجع مثلا كيف حوّل عبد الله بن كرز اللّيثي قصّة رواها النبيّ إلى قصيدة ضمن ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 4، ص ص 245-246. وتواصل هذا المسمى في الشعر العربيّ، من ذلك قول أبي نواس: (البيط)

قل للملح أما تروي الحديث بما	خالفت فيه وقد جاءت به الصحف
إن القلوب لأجناد مجتدة	لله في الأرض بالأهواء تختلف
فما تعارف منها فهو مؤتلف	وما تناكر منها فهو مختلف

الذيوان، تحقيق عبد الحميد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1953، ص 277 وراجع الحديث رقم 6603 في صحيح مسلم.

بعض الأحاديث التي ذهب القدماء إلى أن أصحاب النبي هم الذين حوّلوا إلى شعر وذلك انسجاماً مع المسلّمة التي حاولوا فرضها وهي أن النبي لا ينطق بالشعر. ومن ذلك قول النبي: «ليضربنكم رجل على تأويل القرآن كما ضربتكم على تنزيله»، وهو قول/ بيت منسوب إلى عبد الله بن رواحة⁽¹⁾.

- اختيار الفصحى لأداء الحديث النبوي، وهي سمة لاحقة بالسمة السابقة، ذلك أن اختيار المتكلم للفصحى كان في عصر النبي وقبله دليلاً على انخراط الكلام في باب الأدب بالمعنى الواسع لكلمة الأدب. وقد كان الشعراء - وهم نخبة الجماعة قبل الإسلام - الفئة المؤسسة لهذا الاتجاه. وهو اتجاه يمكن من تمييز الكلام الأدبي من غيره ويمكن كذلك من شيوع هذا الكلام بين القبائل على اختلاف لهجاتها. والحقيقة أن التساؤل حول لغة النبي لم يطرح في الثقافة الإسلامية طرْحاً جدّياً بل يكاد الدارسون يسلمون أن لسانه فصيح. والحال أن النظر الدقيق يمكننا من الوقوف على مستويين من لسان النبي هما الفصحى والدارج/اليومي. فمن الدارج الحديث التالي: «قال أبو طلحة: كنت قعوداً بالأفنية نتحدث فجاء رسول الله ﷺ فقام علينا فقال: ما لكم ولمجالس الصُّعَدَات، اجتنبوا مجالس الصُّعَدَات، فقلنا إنّنا قعدنا لغير ما بأس. قعدنا نتذاكر ونتحدث. قال إمّا لا، فأدّوا حقّها: غَضّ البصر، وردّ السلام، وحسن الكلام»⁽²⁾. و«إمّا لا» هي في رأينا «ما لا» الدارجة التي تعني «إذن» في الفصحى. والحديث التالي: «من قبل المشرق ما هو»⁽³⁾ و«ما هو» هنا هي العبارة الشعبية «ما هو» التي تفيد التأكيد، لأنّ السياق يفيد ذلك وهو ما ألجأ الشارحين إلى اعتبار لفظة «ما هو» زائدة في الحديث. وتطال هذه الظاهرة مستوى تصريف الأفعال مثل «عصرتها... لو تركتها»⁽⁴⁾ أو «أرايت لو كان على أمك دين فقضيت»⁽⁵⁾ أو

(1) ابن رواحة (عبد الله): الذبّوان، تحقيق وليد قصاب، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1981، ص 144. وقد نظم حسان إحدى مواعظ النبي، راجع العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج3، ص 361.

(2) مسلم: الصحيح، كتاب السلام (الأداب)، حديث رقم 5540.

(3) نفسه، باب قصة الجساسة، حديث رقم 7280.

(4) نفسه، كتاب الفضائل، حديث رقم 5839.

(5) نفسه، كتاب الصيام، حديث رقم 2585.

«يُحْيِي الْمَالَ»⁽¹⁾ ومستوى التعبير مثل «الورق بالذهب ربا إلا هاوها»⁽²⁾ (وتعني خُذْ وَهَاتِ)، وقوله: «أَيْشِ هَذَا»، وقوله: «دَعُوا الرَّجُلَ، أَرَبَ، مَالَهُ؟»⁽³⁾.

- اقْتَبَاسُ الصَّيْغِ الشَّعْرِيَّةِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ، مِثْلُ تَصْوِيرِ الْمَرْأَةِ مُقْبِلَةً مَدْبِرَةً⁽⁴⁾، وَمِثْلُ ذِكْرِ الصَّفْوِ وَالْكَدْرِ فِي الشَّرَابِ⁽⁵⁾، وَمِثْلُ ذِكْرِ نَافِخِ الْكَبِيرِ فِي الذَّمِّ⁽⁶⁾، وَمِثْلُ تَشْبِيهِ مَنَازِلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِي تَرَاتِبِهِم بِالْقَمَرِ وَالْكَوَاكِبِ⁽⁷⁾، وَمِثْلُ تَعْلِيقِ الْخَيْرِ عَلَى نَوَاصِي الْخَلِيلِ⁽⁸⁾...

- قَوْلُ بَعْضِ الْأَبْيَاتِ الشَّعْرِيَّةِ، مِنْ مِثْلِ:

- (الرَّجَزُ):

أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ أَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ⁽⁹⁾

- (الرَّجَزُ):

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِبْصَعُ دَمِيَّتٍ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيَتْ⁽¹⁰⁾

- (مَجْهُولُ الْوِزْنِ):

اللَّهِمَّ لَا عَيْشَ إِلَّا عَيْشَ الْآخِرَةِ فَأَكْرِمِ الْأَنْصَارَ وَالْمُهَاجِرَةَ⁽¹¹⁾

-اسْتِشَادُ الشَّعْرِ، وَمِثَالُهُ الْخَبَرُ التَّالِي: «عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَدَفَتْ

رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا، فَقَالَ: هَلْ مَعَكَ مِنْ شَعْرِ أُمِّيَّةَ بْنِ أَبِي الصَّلْتِ شَيْءٌ؟»

(1) مسلم: الصحيح، كتاب الفتن وأشراف الساعة، حديث رقم 7209.

(2) نفسه، كتاب المساقاة، حديث رقم 3950.

(3) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 4، على التوالي ص 7 وص 210.

(4) مسلم: الصحيح، كتاب النكاح، حديث رقم 3297.

(5) نفسه، كتاب الجهاد والسير، حديث رقم 4461.

(6) نفسه، حديث كتاب البر والصلة والآداب، رقم 6587.

(7) نفسه، حديث كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم 7043.

(8) نفسه، كتاب الإمامة، حديث رقم 4741.

(9) نفسه، كتاب الجهاد والسير، أحاديث رقم 4507 - 4509.

(10) نفسه، كتاب الجهاد والسير، حديث رقم 4546.

(11) نفسه، كتاب الجهاد والسير، حديث رقم 4566.

قلت: نعم، قال: هيه، فأنشدته بيتاً، فقال: هيه، ثم أنشدته بيتاً، فقال: هيه، حتى أنشدته مائة بيت⁽¹⁾. وقد حفظت لنا كتب السيرة أخباراً تدلّ على تذوق النبيّ شعر معاصريه، بل على تدخّله في صياغة شعر مناصريه من الشعراء⁽²⁾، وعلى احتفاء مجلسه بالشعر⁽³⁾.

- التمثّل بالشعر، ومثاله الروايات المختلفة عن تمثّله بقول عدي بن زيد العبادي:
(الطويل)

عن المزمع لا تسأل وسلّ عن قرينه فكلّ قرين بالمُقمارن يقنّدي
وقد عدّها «كلمة نبيّ ألقيت على لسان شاعر»⁽⁴⁾، وعن تمثّله بقول طرفة بن
العبد: (الطويل)

سبّدي لك الأيّام ما كنتَ جاهلاً ويأتيك بالأخبار من لم تُزوّد⁽⁵⁾

- علمه الواسع بمعاني الشعر وأخبار الشعراء، ومثاله ما ذكره الجرجاني عن
تفطّنه لتحوير أجراه أبو بكر على بيت شعريّ، وما ذكره كذلك عن تفسيره

(1) مسلم: الصحيح، كتاب الشعر، حديث رقم 5778، وراجع خبر استنشاده شعر قيس بن الخطيم ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج 3، ص 7، وخبر استنشاده الخنساء شعرها ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 8، ص ص 110-112، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 171.

(2) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 82 و 150.

(3) «عن جابر بن سمرة قال: جالست رسول الله أكثر من مائة مرّة فكان أصحابه يتناشدون الأشعار في المسجد وأشياء من أمر الجاهلية فيضحكون ويهتفون» ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 320، كذلك: الأصفهاني (أبو نعيم): المنتخب من كتاب الشعراء، ص 44، كذلك: ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ج 6، ص ص 123-129.

(4) المرزباني: معجم الشعراء، ص 112.

(5) ابن عبد ربّه: العقد الفريد، ج 3، ص 78 و ج 6، ص 120، وفيه قول النبيّ عن البيت «إنّه من كلام النبوة». وقال عنه المرزباني: «وكان النبيّ ﷺ إذا استرات الخبر يتمثّل بمعجز هذا البيت»، معجم الشعراء، ص 22، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 329-330. أما الحلبي فقد ذهب إلى أن النبيّ كان يكرس وزنه تأكيداً على المسألة القاضية بأن النبيّ لا يقيم الشعر فلا يأتي به موزوناً ولو تمثّلاً فكان يقول: ويأتك من لم تزود بالأخبار» (الحلبي، ج 2، ص 90)، وحول ظاهرة كسر النبيّ وزن الأبيات، جاء الخبر التالي: أتى عباس بن مرداس رسول الله ﷺ فقال له رسول الله: أنت القائل: فأصبح نبيي ونهب العبد بين الأفرع وعينة؟ فقال أبو بكر الصديق: بين عينة والأفرع. فقال رسول الله: هما واحد. فقال أبو بكر: أشهد أنك كما قال الله: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ (يس 69/36) (ابن هشام ج 4، ص 82).

لأبيات أنشدتها زوجته سودة تغمز بها نسب عائشة وحفصة⁽¹⁾.

- إذعانه للشعر والشعراء، ومثال ذلك إلحاق العباس بن مرداس بالمؤلفة قلوبهم لشعر قاله يعاتب به النبيّ على قسمة غنائم هوازن⁽²⁾، وتعبيره عن ندمه على قتل النضر بن الحارث حين سمع شعر أخته فيه⁽³⁾.

إنّ ما تقدّم من سمات يكشف عن معرفة النبيّ الواسعة بالشعر والشعراء، بل يكشف عن تقدير للكلمة الشعرية. ولئن كانت الأخبار حول قول النبيّ الشعر شحيحة نظرا للمسلمة القاضية بأنه «لا ينبغي له الشعر»، فإنّ بعض الأبيات المنظومة على بحر الرجز في أغلبها قد تسرّبت إلى المدوّنة التراثية. ونحن نظنّ أنّ سبب ذلك إنّما هو عدم القدرة على محاصرتها لأنّ النبيّ قد دأب على إنشاد أناشيد العمل والحرب والسفر والزّفن والعبادة⁽⁴⁾، جريا على عادة العرب⁽⁵⁾، وهي أناشيد لا تجعل المرء شاعرا في كلّ الأحوال.

ينتجلى هذا التقدير للكلمة الشعرية في علاقته بالشعراء المعاصرين له سواء كانوا من أتباعه أو من معارضيه. وهو ما سنتناوله لاحقا. لكننا نودّ في هذا الحيز الإشارة إلى أمانة دالة على المنزلة العالية للكلمة الشعرية عند النبيّ. هذه الأمانة هي اعتقاد النبيّ أنّ الشعراء يصدرون عن وحي: هو وحي شيطانيّ إذا كان صادرا عن معارضيه، وهو وحي ملائكيّ إذا كان صادرا عن أنصاره، ولكنّه وحي في جميع الحالات. ويعني ذلك اعتقاد النبيّ بقدرة الكلمة الشعرية على الفعل الخير أو الشرّير. والأدلة على ذلك كثيرة

(1) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 20-21.

(2) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 81-82.

(3) نفسه، ج 3، ص 22.

(4) حول رجز النبيّ في العمل: بناء المسجد، وحفر الخندق، راجع ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 206-207 وج 2، ص 66-67 وفي زفن الحسن والحسين (الترقيص) راجع المغلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 2، ص 62، وفي السفر راجع ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3 ص 189 وابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 208-209، وفي الحرب راجع ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 8، وحول ارتجازه في الطواف راجع المغلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3، ص 425.

(5) «كانت العرب تقول الرّجز في الحرب والحداء والمفاخرة الأصهباني: الأغاني، ج 21، ص 34، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 189 وابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 208-209.

منها الآيات 221-227 من سورة الشعراء، ومنها الأخبار المأثورة عنه في الاستعاذة من شياطين الشعراء⁽¹⁾، أو في قرن الشعر بالسحر وبالحكمة⁽²⁾، ومنها عبارة كثيرا ما تردت في المصادر ملازمة لطلب النبي من الشعراء أن ينشدوا، هي عبارة: «خذ في هناتك». فقد قال لحسان بن ثابت: «إن جبريل عن يميني وميكائيل والملائكة قد أظلت عسكري فخذ في بعض هناتك»⁽³⁾. وتحضر هذه العبارة في المصادر المتقدمة مثل السيرة النبوية لابن هشام، وفيها يذكر أن النبي قال لسلمة بن الأكوع في المسير إلى خيبر: «خذ لنا من هناتك»، فنزل يرتجز برسول الله⁽⁴⁾.

إن الشرح المعجمي للهفات لا يستقيم مع السياق، فالمعجم تشرح الهفات بمعنى الفواحش والمصائب، ولا يستقيم في العقل أن يطلب النبي من شاعره حسان مثلا شعرا وأن يذم شعره في آن. ولذلك مال ابن منظور إلى القول: «وفي الحديث: ألا تسمعن من هناتك أي من كلماتك وأراجيزك»، رغم أن مادة «ه.ن.ن» التي يرجح ابن منظور اشتقاق «الهفات» منها لا تحتوي على معنى الكلمة أو الأرجوزة. ونحن لا نقف في جملة المعاني التي يقترحها اللسان لشرح مادة «ه.ن.ن» إلا على ثلاثة معان ملائمة للسياق الذي نحن بصددده هي:

-هنّ: أن وحنّ، وهو معنى قد يتعلّق بأداء الشعر لا بمضمونه.

-الهنّ: كناية عن الشيء لا تذكره باسمه، وهو معنى قد يفيد أن النبي يتجنب ذكر اسم الشعر أو القصيدة.

-الهنين: اسم الجنّ، وهو معنى يتعلّق بمصدر الوحي الشعريّ.

ولكنّا نعثر على بيت في الأغاني منسوب إلى تأبط شرّا يجمع الكهانة والسحر إلى

الهنا: (الكامل)

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج 10 ص 339

(2) ينسب إلى النبي قوله: «إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكمة»، راجع المرزباني: معجم الشعراء، ص ص 39-40، والخبر متعلّق بمعرو بن الأهمم الشاعر حين مدح الزيرقان بن بدر وذمّه.

(3) العسقلاني: الاصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 607، كذلك ابن سيد الناس: منيع المدح، ص 73، كذلك ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1، ص 168.

(4) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 189.

كذب الكواهنُ والسَّواحِرُ والهنا أن لا وفاء لعاجزٍ لا يَتَّقِي⁽¹⁾

فهل إنَّ «خذ في هناتك» تعني «خذ في وحيك الجنِّي»؟ أم إنَّ الرواية قد استبدلت اللام بالتَّون، وهو أمر مألوف في اللُّغة، فكتب الإخباريون «هناتك» بدل «هيلاتك»، و«الهيل» هو الشيء الكثير المتدفق، وهو أمر يمكن أن ينطبق على الوحي الشعري، خصوصا أنَّ الشعراء الشعبيين لا يزالون إلى اليوم يفتخرون بـ«الهيل» أي بالموهبة الشعرية التي لا تنضب⁽²⁾. وعموما، فإنَّ لفظ «هنات» الذي أثر عن النِّبِّي استخدامه لا يعني تحقير الشعر وإنَّما يعني تقديره والاعتراف بموهبة الشعراء، وهي موهبة قد يكون النِّبِّي تساءل عن سرِّها في سرِّه وأعياء الجواب فطلب من أحد شعرائه يوما أن يصنع شعرا بأعين الجميع⁽³⁾.

2. في الحاجة إلى الشعراء

يقف الناظر في سيرة النِّبِّي وأخباره على موقفين متناقضين من الشعر والشعراء: موقف أوَّل رافض للشعر كاره للشعراء، وهو موقف يتجلَّى من خلال أحاديث كثيرة منها قوله: «لأنَّ يمتلئ جوف رجل قبحا خير له من أن يمتلئ شعرا»⁽⁴⁾، ويتجلَّى كذلك من خلال ما جاء في سورة الشعراء: ﴿هَلْ أَتَيْتُمُ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلَ الشَّيْطَانُ ۖ نَزَّلَ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۖ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ ۖ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ۖ أَلَمْ تَر أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ۖ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ (الشعراء 26/221-226). وموقف ثانٍ داعم للشعر راغب في الشعراء، وهو موقف يتجلَّى من خلال أخبار كثيرة، فـ«عن جابر بن سمرة قال: جالست رسول الله أكثر من مائة مرّة فكان أصحابه يتناشدون الأشعار في المسجد وأشياء من أمر الجاهلية فيضحكون

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج 21، ص 161.

(2) يقول عماد الصنوبر الساسي في هذا الصدد: «وارد من كاناز الهيل / والمولى عاطيني»، (وعمناء: ارتويت من وادي الموهبة الشعرية، وتلك منة منها الله عليّ)، راجع ديوانه، نسخة مرقونة، دار الثقافة بالسواهي، ج 1، ص 73.

(3) جاء عن عبد الله بن رواحة أنَّ النِّبِّي قال له: «قل شعرا تقتضيه الساعة وأنا أنظر إليك» ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1، ص 537.

(4) مسلم: الصحيح، كتاب الشعر، حديث رقم 4193.

ويَتَسَمُّ⁽¹⁾، ويتجلى كذلك من خلال ما جاء في سورة الشعراء تنمة واستثناء للآيات السابقة: ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كُبْرًا وَاتَّقَوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء 26/ 227).

والحقيقة أنه لا يمكن تفسير هذين الموقفين إلا من خلال وضع العامل الزمني في الحسبان، وبناء على ذلك يمكن القول إن النبي قد اتخذ في البداية موقفا معاديا للشعر وللشعراء، ثم عدل عن موقفه لاحقا نحو تبني الشعر ونصرة الشعراء. ونحن نعتقد أن هذا الانقلاب في الموقف مرتبط بتغير أول في الدعوة من دعوة غضة باحثة عن التآي بنفسها عن الشعر -سيما أن المكين قد عدوا النبي شاعرا- إلى دعوة مشد عودها لا يضيرها الاختلاط بالشعراء، وهو انقلاب مرتبط كذلك بتغير ثان في الدعوة من دعوة سلمية في مكة باحثة عن الإقناع بالقرآن إلى دعوة حربية في المدينة محتاجة إلى الإيلام بالشعر. ويبدو لنا أن هذا التغير تشهد عليه آيات سورة الشعراء نفسها، ذلك أن الآية الأخيرة من السورة تختلف في أسلوبها عن سابقتها من جهة الطول والتركيب مما يرجح انتهاءها إلى القرآن المدني. وليست الإشارة فيها إلى الانتصار بعد تحمّل الظلم سوى إشارة إلى انقلاب موازين القوى لصالح الدعوة المحمدية بعد الهجرة.

وقد لمس القدماء تأخر الآية الأخيرة عن سابقتها زمنيا فقالوا إنها نزلت بعد أن التمس حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك من النبي استثناءهم مما نزل في الشعراء، وقالوا إنها ناسخة لما نزل في الشعراء، بل إن القرطبي قد قال عن السورة: «هي مكية في قول الجمهور، وقال مقاتل منها مدني، الآية التي يذكر فيها الشعراء»⁽²⁾. ولمس الأمر نفسه بعض الباحثين المحدثين فقد قطع نولدكه (Noldeke) بأن الآية 227 من الشعراء 26 مضافة لاحقا في الفترة المدنية⁽³⁾.

- (1) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 320، كذلك: الأصفهاني (أبو نعيم): المنتخب من كتاب الشعراء، ص 44، كذلك: ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج 6، ص ص 123-129.
- (2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 13، ص 60، كذلك ج 13، ص 102-103، كذلك الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 19، ص 148 و150، كذلك ابن كثير: تفسير القرآن الأعظم، ج 3، ص 365-367.
- (3) نولدكه تيودور: تاريخ القرآن، ص 114.

يمكن إذن عدّ الموقف الأول الرافض للشعر موقفاً ينتمي إلى المرحلة المكّية، بينما ينتمي الموقف الثاني المتبنّي للشعر إلى المرحلة المدنيّة. لقد فطن النّبيّ إلى أنّ الإقامة على كراهة الشعر أمر لا يمكن أن يستمرّ طويلاً، لأنّ الدّعوة لا تُمكن لنفسها إلّا به بين قوم جعلوا الشعر صناعتهم الأثيرة، وجعلوه أيضاً «ديوانهم وخزانة حكمتهم ومستنبت أدايهم ومستودع علومهم»، ولأنّ الحرب محتاجة إلى وقودها الشعريّ. ثم إن الرّكبان لا تسير في القبائل بالقرآن الغضّ بل بالقصائد المشتدّة عودها: تُنزل بالمواسم وتُنثر في المجامع وتردّ المياه ويغني بها الساري وتُحدي الرّواحل. وفطن النّبيّ أيضاً إلى ضرورة الرّدّ على من هجاه من الشعراء. ولئن لم تحفظ الذاكرة طوعاً أو قسراً قصائد في هجاء النّبيّ هجاء مراً موجعاً فإنّنا نعتقد أنّ معارضيه قد أوجعوه بشعر الهجاء و«رموه بعبور الكلام»⁽¹⁾ وهمزوه ولزوه بهال جمعوه وعدّدوه، بل إنّ أمّ جميل قد عدّت ما جاء فيها وفي زوجها في سورة المسد من باب الهجاء، فردّت على الهجاء بالهجاء⁽²⁾، أو أعطت قلادتها لمن يحذق هجاء محمّد من الشعراء⁽³⁾.

تذكر بعض المصادر أنّ النّبيّ -في بحثه عن شاعر يسند الدّعوة- قد أجرى أوّل اتصال بقيس بن الخطيم، شاعر الأوس الشّهير، وذلك قبيل الهجرة إلى المدينة⁽⁴⁾. وهو خير نرّده لسببين: يتمثل السّبب الأوّل في أنّ النّبيّ لا يمكنه أن يفكر في الاستعانة

(1) يقول كعب بن مالك:

رمته معدّ عبور الكلام ونبل العدواة لا تأئل

راجع: كعب بن مالك: الدّيان، ص 254، كذلك ابن هشام: السّيرة النّبويّة، ج 3، ص 95.

(2) «قال ابن إسحاق: فذكر لي أنّ أمّ جميل تحالة الخطب، حين سمعت ما نزل فيها وفي زوجها من القرآن أتت رسول الله ﷺ وهو جالس في المسجد عند الكعبة ومعه أبو بكر الصّدّيق، وفي يدها فهر من حجارة. فلما وقفت عليها أخذ الله يبصرها عن رسول الله فلا ترى إلّا أبا بكر. فقالت: يا أبا بكر: أين صاحبك، فقد بلغني أنّه يهجوني، والله لو وجدته لضربت بهذا الفهر فاه، أما والله إني لشاعرة. ثم قالت: مذمّما عصينا/ وأمره أينا/ ودينه قلينا» ابن هشام: السّيرة النّبويّة ج 1، ص 264، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 139. انظر كذلك: المتصف الرواهبي: الله والمتكلّمون معه في القرآن، دار آفاق، تونس، ط 1، 2013 فصل: القرآن/ الشعر، سورة المسد أنموذجاً، ص 163-170.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 20، ص 165: «كانت لها قلادة فاخرة من جوهر، فقالت: واللات والعزى لأتفقنّها في عدواة محمّد».

(4) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 261 وج 5 ص 362، كذلك المسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 5، ص 417 ويرد الخبر نفسه متعلّقاً بشاعر الأوس أبي قيس بن الأسلت، ج 7، ص 278-279.

بقيس بن الخطيم لأن مسانديه الأساسيين كانوا من الخزرج: ففي العقبة كان عدد الخزرج تسعة وعدد الأوس ثلاثة، أما في بدر فقد كان عدد الخزرج 170 رجلاً بينما كان عدد الأوس 61 رجلاً⁽¹⁾. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن أغلب عشائر الأوس لم تُسلم في البداية بل كانوا من حلفاء اليهود. وعموماً فقد كان الخزرج مقدّمين على الأوس حتى إن الجاحظ ضرب مثالا لتقديم المفضول على الفاضل بقول العرب: الأوس والخزرج⁽²⁾. أما السبب الثاني فيتمثل في أن حاجة النبي إلى الشعراء قد ارتبطت بالحرب، وقد توفي قيس بن الخطيم في السنة الهجرية الأولى، أي قبل أن تندلع الحرب بين المسلمين والقرشيين. وتذهب مصادر أخرى إلى أن النبي قد قرّر الاستعانة بالشعراء في السنة الهجرية الخامسة أي في غزوة الأحزاب⁽³⁾، وهو تاريخ متأخر جداً في رأينا. ونحن نقف في دواوين حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك - وهم الثالوث الخزرجي الذي ناصر الإسلام - على ذكر غزوة بدر⁽⁴⁾، وعلى رثاء حمزة وذكر غزوة أحد⁽⁵⁾. ولئن كان من المتعذر علينا ضبط تاريخ دقيق لظهور أي من هؤلاء الشعراء إلى جانب الإسلام⁽⁶⁾، فإننا يمكن أن نرجح انضمامهم بمناسبة معركة بدر وذلك لحاجة المعسكر الجديد الناشئ إلى شاعر يرد على شعراء قريش ويذبّ عن الإسلام ويعاضد المقاتلين ليلحق بالمعسكر

(1) نفسه، ج 3 ص 556-564

(2) الجاحظ (أبو عثمان): الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ط 1، 1943، ج 5، ص 522 - 523.

(3) راجع: الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 152: «لما كان عام الأحزاب وردّهم الله بنظهم قال النبي ﷺ: من يحمي أعراس المسلمين؟ فقال كعب: أنا يا رسول الله، وقال عبد الله بن رواحة: أنا يا رسول الله، وقال حسان بن ثابت: أنا يا رسول الله، فقال: نعم اهجمهم أنت فإنّه سيعينك عليهم روح القدس».

(4) راجع: حسان بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقي، ص 15-16 و 44-46 و 80-81 و 187 و 253 و 361-365، كذلك كعب بن مالك: الذّيان، ص 169، كذلك عبد الله بن رواحة: الذّيان، ص 130-131، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 5-22.

(5) راجع: حسان بن ثابت، الذّيان، شرح البرقوقي، ص 62 و 64-66 و 186-187 و 331-332 و 257-259، كذلك كعب بن مالك: الذّيان، ص 189-191 و 222-229 و 255-258، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 79-97.

(6) لم يتوصل وليد عرفات مثلاً إلى ضبط تاريخ التحاق حسان بن ثابت بصفّ النبي، انظر: (Arafat (W); Hassen b THabit, dans EI2, T3, P279.

المعادي كُلّوما لا تلتئم لأنها من فعل الكلّم. وفضلا عن حاجة الدّعوة المحمدية -وقد غدت معتمدة على الحرب- إلى الشّعْر، فإنّ اتّخاذ النّبِيّ شعراء يذودون عنه ويمدحونه سيمكّنه من الرّدّ على «اتّهامه» بالشّعْر ردّاً نهائيا خصوصا إذا علمنا أنّها «التّهمة» التي استمرّ المكّيون على رمي النّبِيّ بها قياسا بـ«تُهم» السّحر والكهانة والجنون، وذلك يبيّن من خلال سُور الفترة المكيّة الثانية: الشّعراء ويس والأنبياء والطّريف أنّه منذ نهاية الفترة المكيّة سيبتعد القرآن شيئا فشيئا عمّا يجعله شبيها في نظر معارضيه بالشّعْر⁽¹⁾. ولا ضير في أن يتخذ النّبِيّ شعراء في مسجده مثلما يفعل سادة العرب وأشرفهم في بلاطاتهم مادام قد طالب صراحة في سورة الشّعراء بالطّاعة، وما دامت فكرة السّلطة قد بدأت تعرب عن نفسها على التّدرّج⁽²⁾.

تتوسّع المصادر القديمة أيّما توسّع في ذكر الشّعراء الذين كانوا على صلة ما بالدّعوة المحمّدية سواء ساندوها أو عارضوها، من ذلك أنّ هذه المصادر تذكر في قائمة الشّعراء الذين وقفوا إلى جانب الدّعوة المحمّدية رجالا ونساء لم يُعرف عنهم نبوغ في الشّعْر مثل حمزة بن عبد المطلب ودحية بن خليفة الكلبي وزيد بن حارثة وأبو بكر الصديق وعبد الرحمان بن عوف وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وورقة بن نوفل وصفيّة وأروى وعاتكة بنات عبد المطلب وأبو طالب⁽³⁾. وكذلك الشّأن بالنسبة إلى المعارضين إذ تردّ أسماء أبي سفيان بن حرب وهند بنت عتبة وقتيبة بنت الحارث وعمر بن العاص⁽⁴⁾... وهو أمر مفهوم تماما بما أنّ الشّعْر كان يُعدّ قديما وسيلة التّعبير المثلى فلجأ حينئذ أهل الأخبار إلى وضع أشعار على ألسنة الفاعلين الاجتماعيّين لترجم مواقفهم. ونحن لن ننظر في كلّ من ذكّر القدماء لهم شعرا وإنّما سنقصر نظرنا على من اشتهر أمرهم بوصفهم شعراء.

(1) نولده: تاريخ القرآن، ص 105-106.

(2) انظر:

Zwettler (Michael): A mantic manifesto: the Súra of «The Poets» and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority, in James. L.Kugel: Poetry and Prophecy, Cornell University Press. 1990. P75-119.

(3) راجع مثلا: ابن سيّد الناس: منيع المدح، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 6.

(4) راجع ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 6-22 و 79-97.

يوقف النَّظَر في علاقة النَّبِيِّ بالشَّعراء على انقسام جُلَّهم إلى صنفين: صنف الموالين وصنف المعارضين. وهو التَّصنيف الذي سنأخذ به رغم وعينا بحركية العلاقات على ذلك العهد كأنَّ ينقلب شاعر موال إلى مرتدَّ شأن عرفة بن نضلة الأسدي⁽¹⁾، أو أنَّ يؤمن ألدَّ الشَّعراء المعارضين شأن أبي سفيان بن الحارث⁽²⁾، أو أنَّ يفد شاعر على النَّبِيِّ فيمدحه وينقلب إلى قومه دون أن يبلغ الإسلام قلبه شأن ثروان بن فزارة وأبي ذؤيب الهذلي وقردة بن نفاثة وعلقمة بن علاثة وأبي محجن الثقفي⁽³⁾، وحتى رؤوس المنافقين الذين كفرت قلوبهم فقد آمنت ألسنتهم الشعرية شأن فرات بن حيان⁽⁴⁾.

3. الشَّعراء الموالون

دأبت البحوث المهمة بعلاقة النَّبِيِّ بالشَّعراء قديماً وحديثاً على إيراد قوائم في الشَّعراء الموالين، وسرد نشأة الصِّلة بينه وبينهم، وانتخاب بعض الآيات من شعرهم وتصنيفهم أو تصنيف أشعارهم⁽⁵⁾. ولئن كانت مثل هذه البحوث مفيدة لأنها تجمع المعلومات المتناثرة في مصنَّفات السيرة والتَّاريخ والتَّراجم وكتب النَّقد الأدبي، فإنها تظلُّ قاصرة لأنها لا تثير الإشكاليَّات التي تطرحها علاقة النَّبِيِّ بالشَّعراء الموالين ولأنَّها لا تبحث عن المشترك بين هؤلاء الشَّعراء في علاقتهم بالنَّبِيِّ وبالذَّعوة الناشئة. وقد قادنا استقراء أخبار هؤلاء الشَّعراء إلى انتخاب ملمَّحين أساسيين ننظر من خلالها في علاقتهم بالنَّبِيِّ هما العطاء من جهة والأدوار التي نهض بها هؤلاء من جهة ثانية.

(1) ابن سيّد الناس: منح المدح، ص 83 و 220، كذلك الشَّان بالنسبة إلى بشير بن الحارث، انظر ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 265-266.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 47-49.

(3) ابن سيّد الناس: منح المدح، راجع على التوالي الصفحات 61 و 96 و 249 و 278 و 289.

(4) نفسه، ص 223.

(5) نمثِّل للبحوث القديمة بكتاب ابن سيّد الناس الذي اعتمد على ترتيب هؤلاء الشَّعراء ترتيباً ألفبائياً، انظر: ابن سيّد الناس: منح المدح، أما البحوث الحديثة فنمثِّل لها بتصنيف فايز ترحيني هؤلاء الشَّعراء إلى شعراء المدينة والشَّعراء المهاجرين والشَّعراء الوافدين، انظر: فايز ترحيني: الإسلام والشَّعر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1990 القسم الثالث، ص ص 97-184، ويعمل سامي مكِّي العاني الذي صنَّف أشعار هؤلاء حسب الأغراض ونظر في خصائصها الفنيَّة، انظر: سامي مكِّي العاني: الإسلام والشَّعر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ع 66، أغسطس 1996، الفصل الخامس: الأغراض الشعرية، ص ص 67-171 والفصل السادس: الخصائص الفنيَّة، ص ص 173-237.

إن علاقة النبي بالشعراء المواليين لم تخرج عما استتته العرب من الجزاء عن الأدب بالذهب، وعن الشعر بالتبر. بل إن صلة حسان بن ثابت بالنبي كانت شبيهة على نحو ما بصلته بالغساسنة، وكذلك كانت صلة كعب بن زهير بالنبي شبيهة بصلة أبيه زهير بن أبي سلمى بهرم بن سنان. وسنحاول في ما يلي تعداد هذه النعم التي أسبغها النبي على الشعراء ليكسب ولاءهم أو ليزداد ذلك الولاء رسوخاً.

أعطى النبي حسان بن ثابت سيرين أو شيرين جارية كانت ضمن هدايا المقوقس إلى النبي واستأثر لنفسه بشقيقتها مارية فكانا «سلفين»⁽¹⁾، وأعطاه بيرحاء: ضيعة من ضياع المدينة⁽²⁾، ونظن أنها بثر حاء مما يدل على خصبها ومياهاها الجمّة⁽³⁾، وأعطاه قصر بني جديلة⁽⁴⁾ أو أعانه على ضمّه لنفسه⁽⁵⁾، وآخاه بأوفر المهاجرين مالا: عثمان بن عفان، ووعدّه الجنة⁽⁶⁾، ونصب له المنبر لينشد من عليه⁽⁷⁾، ولم يُقم عليه حدّ القذف في حديث الإفك رغم أنّ الأمر يتعلق بعائشة أشدّ نساء النبي شوكة وأقربهنّ إليه. والطريف أن ينزل ابن رشيّق ذلك ضمن «استخفاف كذب الشاعر»، وأنه محتجّ به ولا يحتجّ عليه⁽⁸⁾. أما عبد الله بن رواحة فقد جعله بشيراً⁽⁹⁾، وأعطاه قطعة من عصاه⁽¹⁰⁾ - ولا نظنّ أنّها كانت أمانة بينه وبين النبي في الآخرة فحسب، ولكنها كانت كذلك

- (1) ابن حبيب: المحبّر، ص 109: «وسالقه أيضاً حسان بن ثابت...».
- (2) الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 166-167، كذلك ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص 208، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 156.
- (3) حول الاختلاف في الاسم: بيرحاء/ بثر حاء، انظر السهمودي (نور الدين): وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2006، ج 3، ص 132-135. ويذهب ابن سعد إلى أن معنى الاسم: بيرحاء: الأرض البراح أي الشّعة، الطبقات، ج 5، ص 156.
- (4) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1، ص 208.
- (5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 3، ص 259، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 156.
- (6) الحصري: زهر الآداب، ج 2، ص 1161.
- (7) الأصفهاني: منتخب من كتاب الشعر، ص 48، كذلك الترمذي، الجامع الصحيح، حديث رقم 2846.
- (8) ابن رشيّق: العمدة، ج 1، ص 18.
- (9) ابن حبيب: المحبّر، ص 287.
- (10) «قطع له النبي قطعة من عصاه قائلاً: أمسك هذه علامة بيني وبينك يوم القيامة أعرفك بها، فجعلت في قبره حين مات»، انظر وليد قصّاب: ديوان عبد الله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره، ص 34.

أمارة على تمتع ابن رواحة بجزء من سلطة النبي وهيبته في الدنيا فالعصا رمز من رموز السلطة وأداة من أدواتها - وانتدبه كاتباً، وعينه خارصاً على خير: قتيماً على خيراتهما العميمة⁽¹⁾، ونصب له المنبر لينشد في عمرة القضاء⁽²⁾. أما كعب بن مالك فقد آخاه بالزبير بن العوام⁽³⁾، واستعمله، ووعده الجنة، وأخبره أن الله لن ينسى قوله: (الكامل) ودّت سخينة أن تستغلب ربّها ولْيُغلبَنَّ مُغالِبُ الغلاب⁽⁴⁾.

وتاب عليه القرآن في التخلف عن غزوة تبوك⁽⁵⁾. وأقطع النبي فرات بن حيان أرضاً باليمامة⁽⁶⁾، وأقطع زيد الخليل «فيد وأرضين وكتب له بذلك كتاباً»⁽⁷⁾، وأعطى العباس بن مرداس قبل فتح مكة مدفواً⁽⁸⁾، وأعطاه إثر حنين من الإبل حتى رضي وكساه حلة⁽⁹⁾. وأعطى كعباً بن زهير مائة من الإبل⁽¹⁰⁾، ووضع له المنبر وأشار إلى

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 4 ص 73، كذلك: ابن سعد: الطبقات، ج 3، ص 487.

(2) نفسه، ج 4، ص 75.

(3) ابن حبيب: المحبر، ص 72.

(4) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 89، كذلك المازني: معجم الشعراء، ص 275، كذلك ابن سيّد الناس: منج المدح، ص 274.

(5) التوبة 9/ 117: ﴿وَعَلَى الْفَلَائِةِ الَّذِينَ خَلُّوا حَتَّى إِذَا خَافَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَزَحَتْ وَاصْطَلَّتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا خَلْجًا مِنْ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيُتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾، انظر تفسير هذه الآية وقصة التوبة على كعب بن مالك ضمن الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 11، ص ص 68-74، كذلك مسلم: الصحيح، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبه، حديث رقم 6910، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص ص 102-106. ونلاحظ أن النبي حرص على معاملة كعب بن مالك وصاحبه معاملة مخصوصة تستثنيهم ممن تخلف عن الغزوة.

(6) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 184 و ج 5، ص 273.

(7) ابن سعد: الطبقات، ج 6، ص 212، كذلك ابن سيّد الناس: منج المدح، ص 105، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 248. وفيد قريب من أجأ وسلمى جبلي طي، انظر السهمودي: وفاة الوفا بأخبار دار المصطفى، ج 3، ص ص 231-233.

(8) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 236، ويبدو أنه حمى للزعي.

(9) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 81 - 82، كذلك ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1 ص 183، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 5 ص 160-162.

(10) لئن كانت مصادر السيرة النبوية لا تذكر ذلك، فإن قول الأحرص لعمر بن عبد العزيز:

فقبلك ما أعطى الهيدة جلة

رسول الإله المصطفى بنبوة

عليه سلام بالقصى والأصائل

يكشف عن عطاء النبي كعباً هيدة أي مائة من الإبل، انظر الأصفهاني: الأغاني، ج 9، ص 297-298، كذلك ابن رشي: المعتمد، ج 1، ص 16.

أصحابه أن أنصتوا ثم خلع عليه برده⁽¹⁾. وجعل ميراث رجل من ثقيف مات ولم يُعقب بين يدي وهب بن أمية بن أبي الصلت الثقفي⁽²⁾. وجعل أبا سفيان بن الحارث بن هشام وعلقمة بن علاثة وليد بن ربيعة والعباس بن مرداس وزيد الخيل الطائي ضمن المؤلفة قلوبهم⁽³⁾. ونهى عن إنشاد قصيدة الأعشى في تفضيل عامر بن الطفيل على علقمة بن علاثة⁽⁴⁾، ولعله عوّض لبدا عن قتل أخيه أربد حتى قطع لسانه، وأرسله إلى أحد ملوك الحبشة فبذرقه وأعطاه غلاما⁽⁵⁾. وأعطى ابن لُقيم العسبي داجن خبير عند فتحها⁽⁶⁾. ووعد النابغة الجعديّ الجنة⁽⁷⁾، وكان خفاف بن نذبة ردفه عند سفره⁽⁸⁾. أما من وفد عليه من الشعراء في قبائلهم أو فرادى فقد كان يأمرهم بجوائز سنّية ويكتب لهم كتباً تضمن لهم سعة العيش وتضمن لهم إمارة القوم أحيانا مثلما هو شأن قردة بن نفاعة السلولي الذي أمره على بني سلول⁽⁹⁾. والحقيقة أن أغلب هؤلاء الشعراء الوافدين قد نظروا إلى محمد نظرهم إلى سادة العرب وأغنيائهم، واحتوت قصائدهم على «إيجاب الحقوق» بذكر ما لا قوه من عنت في رحلاتهم إليه. ولعل قول قرّة بن هبيرة (الطويل):

- (1) الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 92-93، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4 ص 91. كذلك ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ص 153-155.
- (2) المسقلاني: الإصابة في تميز الصحابة، ج 6، ص 487، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج 13، ص 442.
- (3) ابن سيد الناس: منج المدح، ص 278، كذلك ابن حبيب: المحبر، ص 473، كذلك ونّاس بلهادي: المؤلفة قلوبهم، دراسة تاريخية تحليلية من خلال كتب التفسير (بحث ماجستير 2013-2014) نسخة مرقونة بكلية الآداب بسوسة. انظر خاصة الجدول ص 36-37.
- (4) المسقلاني: الإصابة في تميز الصحابة، ج 4، ص 455-459، كذلك البغدادي (عبد القادر بن عمر): خزنة الأدب، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ج 2، ص 43، كذلك الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، ص 46-47.
- (5) لبّيد بن ربيعة: الذبوان، ص 56.
- (6) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 198، كذلك ابن سيد الناس: منج المدح، ص 286، كذلك: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 148. وقد لُقّب بلقيم الدجاج، وذلك لقوله: جرت بأبطحها الذبول فلم تدغ إلا الدجاج يصبح بالأسحار انظر كذلك المسقلاني: الإصابة في تميز الصحابة، ج 5، ص 510.
- (7) ابن رشيّق: العمدة، ج 1، ص 66، كذلك المرزباني: معجم الشعراء، ص 237.
- (8) ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 164، كذلك ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 329.
- (9) المرزباني: معجم الشعراء، ص 269.

حَبَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ إِذْ نَزَلَتْ بِهِ فَأَمَّكْنَهَا مِنْ نَائِلٍ غَيْرِ مَفْقَدٍ
فَأُصْحَتْ بَرُوضِ الْخُضْرِ وَهِيَ حَثِيثَةٌ وَقَدْ أُنْجِحتْ حَاجَاتُهَا مِنْ مُحَمَّدٍ⁽¹⁾

كفيل ببيان ذلك. ويتردد في شعر هؤلاء الشعراء ذكر الرحلة وإنشاء الرحلة في سبيل الوقوف بين يدي المدحود الجديد⁽²⁾. ولكن ذلك لا يعني أن جميع الشعراء المواليين قد سلكوا هذا المسلك، فالعبّاس بن مرداس مثلاً لم يمدح النبي البتة، كما أن عدداً من الشعراء المتألمين قد تلکّوا في الإيذان بالنبي شأن لبيد بن ربيعة وصرمة بن أبي أنس⁽³⁾.

ونظراً أن خبر الأعشى، إن صح، يتنزل في هذا السياق: «وقالوا: إن خروجه يريد النبي ﷺ في صلح الحديبية فسأله أبو سفيان بن حرب عن وجهه الذي يريد فقال: أريد محمداً، فقال أبو سفيان: إنه يحرم عليك الخمر والزنا والقمار، فقال: أما الزنا فقد تركني ولم أتركه، وأما الخمر فقد قضيت منها وطراً، وأما القمار فلعلّي أصيب منه خلفاً. قال: فهل لك إلى خير؟ قال: وما هو؟ قال: بيننا وبينه هدنة، فترجع عامك هذا وتأخذ مائة ناقة حمراء، فإن ظهر أتيته وإن ظفرنا به كنت قد أصبت عوضاً من رحلتك... فجمعوا له مائة ناقة حمراء فانصرف»⁽⁴⁾. لقد أعد الشاعر مدحاً في النبي

(1) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 5، ص 334، وهو منسوب كذلك إلى ثروان بن فزارة، انظر ابن سعد: الطبقات، ج 6 ص 199.

(2) نذكر من ذلك قول ثروان بن فزارة: (الطويل)

إليك رسول الله خبت مطيتي مسافة أرباع تروح وتغتدي

انظر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 515، وقول زمل بن عمرو العذري: (الطويل)

إليك رسول الله أعلمت نصها أكلفها حزناً وفوزاً من الزمل

انظر ابن سيد الناس: منيع المدح، ص 106، وقول عمرو بن سبيع: (الطويل)

إليك رسول الله أعلمت نصها تجوب الغياثي سملقا بعد سملق

نفسه، ص 205 وانظر كذلك ضمن ابن سيد الناس: منيع المدح، شعر كليب بن أسد الحضرمي وكرز بن

علقمة الخزاعي، ص 275، وشعر مازن بن الغضوبة، ص 309، وشعر النمر بن توبل المكي، ص 318-

319، وانظر ضمن العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، خبر زمل بن عمرو، ج 2، ص 469، وخبر قطن

بن حارثة العليمي، ج 5، ص 341.

(3) راجع على التوالي الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 63 وابن سيد الناس: منيع المدح، ص 234.

(4) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1 ص 250. كذلك البغدادي (عبد القادر): خزنة الأدب، ج 1، ص 182.

ومع ذلك تروي المصادر المدحبة التي أعدها الأعشى لنيل عطاء النبي، انظر الأعشى: الديوان، ص ص

135-137.

فصّدتَه قريش بأن جمعت له مالا يعدل جائزة النبيّ أو يفوقها: مائة ناقة حمراء. ونحن نعتقد أنّ قصيدة كعب بن زهير في مدح النبيّ لم تكن سوى استعاضة عن لسان الأعشى بلسان كعب بن زهير. لقد أفضّل المكيون مساعي محمّد في اجتذاب الأعشى إلى بلاطه⁽¹⁾، فكان كعب بن زهير بديلا له: هو بديل له من جهة المنزلة الشعريّة خصوصا أنّ كعبا يحظى بإرث أبيه من الشهرة، وهو بديل له من جهة النصّ الشعريّ لأننا رأينا كعبا يفتتح قصيدته في مدح النبيّ بـ «بانت سعاد»⁽²⁾ وهو افتتاح يكاد يكون خاصّا بالأعشى⁽³⁾. ونحن نرجّح أنّ قصيدة كعب كانت «معارضة» على نحو ما لقصيدة الأعشى في مدح هوزة بن علي الحنفيّ لسببين: أولهما أنّ الأعشى قد قالها في أخريات حياته⁽⁴⁾، وثانيهما أنّ بني حنيفة في ذلك الوقت - أي منذ السنة الهجرية السادسة - قد شكّلوا باليامة حرّما ونافسوا النبيّ على النبوة، نعني تنبؤ مسلمة بن حبيب الحنفيّ المعروف بـ «مسيلم الكذاب»⁽⁵⁾. ولعلّها كانت قصيدة في مدح

(1) وصف ابن رشيّق الأعشى بأنّه «أمدح الناس» و«أشبر الناس شعرا» وأنّه «قد جعل الشعر متجرا»، راجع العمدة، على التوالي ج2، ص800 و884 وج1، ص120. وهي سيات تبرز رغبة النبيّ في شعر الأعشى كما تبرز صرف قريش الأعشى عن النبيّ بطايا وفيرة.

(2) كعب بن زهير: الذويان، ص ص 109-116، ومطلعها: (البيط)

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول
متيم إثرها لم يُجزر مكبول

(3) وقفنا في ديوان الأعشى على قصيدتين استهلّهما بـ «بانت سعاد»، الأولى في مدح هوزة بن علي الحنفيّ ومطلعها (البيط):

بانت سعاد وأمسى جلها انقطعا
الأعشى، الذويان، ص ص 101-111، والثانية في مدح إياس بن قبيصة الطائيّ ومطلعها (البيط):
بانت سعاد وأمسى جلها رابا
الأعشى: الذويان، ص ص 361-365.

(4) راجع قوله في البيت الثاني من القصيدة:

وأنكرتني وما كان الذي نكرت
من الحوادث إلا الشيب والصلعا

الذويان، ص 101.

(5) قال القرطبي في معرض تفسير قوله تعالى ﴿...وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَانِ...﴾ (الرعد/30): «نزلت في صلح الحديبية حين أرادوا أن يكتبوا كتاب الصلح، فقال النبيّ ﷺ لعليّ: أكتب بسم الله الرّحمان الرّحيم، فقال سهيل بن عمرو والمشركون: ما نعرف الرّحمان إلا صاحب اليامة، يعنون مسيلم الكذاب، اكتب باسمك اللهم». الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص208. وقال ابن إسحاق معلقا على عبارة «أوليّ بأس شديد» (الفتح 48/16) «عن الزهري أنّه قال: أولو البأس الشديد حنيفة مع الكذاب، ومعلوم أنّ صلح الحديبية وسورة الفتح كانا حوالي السنة 7 هـ. ونشير إلى أنّ متغمري وات قد حدد السنة 8 هـ تاريخا للبيوع

مسلمة نبيّ اليمامة بلدة الأعشى⁽¹⁾. ويبدو أنّ النبيّ التجأ في الردّ عليها إلى كعب بن زهير واستحثّه بالرّغيب حيناً وبالتّهديد حيناً آخر مستخدماً في ذلك وساطة أخيه بُجير⁽²⁾.

ب. الأدوار

إنّ أدوار الشعراء الموالين للنبيّ لم تخرج عن أدوار شعراء القبائل مدحا وهجاء: حماية الأعراض، والذبّ عن الأحساب، وتحليلد المآثر، والإشادة بالذّكر⁽³⁾. ولئن كان من الطبعيّ أن تحضر في هذه الأشعار المعاني الدنيّة الجديدة التي أسّس عليها النبيّ دعوته، فإنّنا نلاحظ ضمور هذه المعاني مقارنة بالمعاني التقليديّة التي دأب عليها الشعراء، وهو أمر تنبّه إليه جلّ الدارسين⁽⁴⁾. وفي مقابل ذلك فلئن اختصّ الشعراء الوافدون على النبيّ في قبائلهم أو فرادى بقصائد المدح، فإنّ الشعراء الملازمين للنبيّ: حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة قد تخصّصوا أو كادوا في الهجاء. ومن ثمّ فإنّ أدوار الشعراء الموالين للنبيّ قد ضبطها النبيّ نفسه حسب رأينا ووجهها خدمة لمركته ضدّ المخالفين من مشركين وأهل كتاب. ويتجلّى هذا من خلال الأقوال المأثورة عن النبيّ في مدح شعر هؤلاء الشعراء، فقد أثر عنه قوله

أمر مسلمة متنبّا. انظر:

w.m.watt: art: Musaylima.dans EI2, t VII, p664-665.

أما جمال عليّ الحلاق فقد أرجع بدء نبوة مسلمة إلى المرحلة المكيّة، انظر: الحلاق (جمال علي): مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ عزم، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)-بغداد 2009. وتحدّد مصادر السيرة زمن اتصال وفد حنيفة بالنبيّ في السنة الهجرية التاسعة (ابن هشام: السيرة النبويّة، ج 4، ص 130) أي قريبا من تاريخ زمن إقبال الأعشى على النبيّ وتراجع.

(1) نستغرب أن لا نجد في ديوان الأعشى قصيدة في مدح مسلمة أو مسلمة، وتماجدد الإشارة إليه أنّ للأعشى قصيدة في مدح متنبّي آخر هو عبيدة العنسي المعروف بالأسود العنسي غدوفة من ديوانه، راجع الحلاق (جمال علي): مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ عزم، ص 42.

(2) راجع الخبر والقصيدة ضمن ابن هشام: السيرة النبويّة، ج 4، ص 86-90، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 91-93.

(3) انظر ابن رشيقي: العملة، ج 1، ص 89.

(4) راجع مثلاً فايز ترحيني: الإسلام والشعر، ص 110-117، كذلك مفيد قميحة: مقدّمة ديوان كعب بن زهير، ص 35-36.

عن كعب بن مالك الأنصاري أو عن حسان: «والذي نفسي بيده لكلامه أشد عليهم من وقع النبل» أو «أسرع فيهم من السهم في غلس الظلام»⁽¹⁾.

سنرجع تناول الإشكاليات التي يثيرها شعر الهجاء إلى الفصل الموالي المتعلق بحسان بن ثابت، وسنقصر نظرنا في هذا الإطار على دور طريف من الأدوار التي نهض بها هؤلاء هو دور الدعاية الحربية.

فادتنا قراءة دواوين الثالث الخزرجي: حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة إلى تشابه لافت في قصائدهم المتعلقة بفتح مكة. ويتجلى هذا التشابه في استباق فتح مكة بقصائد تبشر بهذا الفتح، وهو أمر نعدمه في ما يتعلق بالأحداث الأخرى التي شهدتها الإسلام: بدر وأحد والخندق وإجلاء اليهود. هذا الاستباق ليس مما حدث به رواية الأخبار ونقاد الشعر فحسب⁽²⁾، بل هو كذلك ظاهر بالاستناد إلى نصوص هؤلاء الثلاثة. فقد قال حسان: (الوافر)

عِدْمُنَا خَيْلُنَا إِنْ لَمْ تَرْوَهَا تَثِيرُ النَّقْعَ مَوْعِدَهَا كِدَاءً⁽³⁾

وقال ابن رواحة: (الوافر)

عِدِمْتُ بِنَيْتِي إِنْ لَمْ تَرْوَهَا تَثِيرُ النَّقْعَ مِنْ كُنْفِي كِدَاءً⁽⁴⁾

وقال كعب بن مالك: (الوافر)

فَلَا تَعْجَلْ أَبَا سَفِيَانَ وَارْقُبْ جِيَادَ الْخَيْلِ تَطْلُعُ مِنْ كِدَاءٍ⁽⁵⁾

(1) الترمذي: السنن، باب ما جاء في إنشاد الشعر، ج 5، ص 140، حديث رقم 2847، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 395، انظر كذلك مقدمة سامي مكّي العاني لديوان كعب بن مالك الأنصاري، ص 99-100، كذلك ابن سيد الناس، منح المدح ص 272.

(2) انظر من الأخبار ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 42، ومن نقدة الشعر ابن رشيق الذي ذهب إلى أن حسان تغافل في مُزَيِّنَتِهِ هذه للنبي بفتح مكة، راجع العمدة، ج 1، ص 94.

(3) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، ص 4. وانظر القصيدة كاملة، ص ص 1-10.

(4) عبد الله بن رواحة: الديوان، ص 155. ونبيه إلى أن ذكر هؤلاء الشعراء لـ«كداء» (التيّة التي سبلكها جيش المسلمين) قائم على التعمية لا على الكشف، لسببين: أولهما وجود نيتين أعلى كداء وكُدَى، وثانيهما أن الجيش إنما سلك طرقاً أخرى هي أذاخر وألّيط أي أسفل مكة، راجع ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 31-32 والتسهيل: الرّوض الأنف، ج 4، ص 161.

(5) كعب بن مالك: الديوان، ص 169.

إنّ هذه الآيات الثلاثة تتفق على استباق فتح مكة وهو أمر ظاهر من خلال توعد المشركين (أو توعد أبي سفيان) بدخول الحيل مكة من ثنيات كداء. ولئن كان من الممكن ردّ بيت عبد الله بن رواحة لأنّه ورد في ديوانه مفرداً، وإرجاع نسبة هذا البيت إليه إلى ظاهرة التداخل بين شعر هذا الثالوث الإسلامي، فإننا لا يمكن أن نردّ بيت كعب بن مالك لأنّه ورد في قصيدة احتوت على تسعة أبيات.

إنّنا لا نميل إلى القول بتنبؤ هؤلاء الشعراء بفتح مكة أو بفألم الحسن كما دأب على ذلك القدماء⁽¹⁾، وإنّا نرى أنّ ذلك كان من صميم الدور الذي طلبه النبيّ منهم. فلا شكّ عندنا في أنّ الصلح الذي أبرمه النبيّ مع المكّيين في السنة السادسة للهجرة (صلح الحديبية) قد كان عقبة كأداء تحول دون الجنوح إلى الحلّ العسكري، ولا شكّ عندنا كذلك في أنّ وضع النبيّ العسكري قد تحسّن كثيراً منذ ذلك الصلح حتّى الفتح: مكّنه فتح خيبر سنة 7 هـ من وضع يده على ثروات طائلة اجتذب بها القبائل البدويّة فألقت سليم يوم الفتح وألقت مزينة، أي بلغ تعداد مقاتليها إلى جانب النبيّ ألف مقاتل، وقوّت عنده غزوة مؤتة الأطماع في خيرات الشام وفي نشر الإسلام خارج جزيرة العرب وهو ما لا يستقيم إذا ما لم تكن مكة - قلب الجزيرة العربيّة - في صفّه. لقد جرت في النهر مياه كثيرة، وكان على النبيّ، اعتماداً على شعرائه، تهيئة النفوس والعقول للانقلاب على الصلح المبرم مع المكّيين. ومما يؤكد لدينا هذه القراءة احتواء قصيدة حسان على التبرؤ من معاهدات أخرى كان النبيّ قد أبرمها: (الوافر)

فإِذَا تَقَفْنَ بَنُو لُؤَيٍّ جَذِيمَةً إِنْ قَتَلَهُمْ شِفَاءُ
أَوْلَئِكَ مَعَشَرٌ نَصَرُوا عَلَيْنَا فَفِي أَظْفَارِنَا مِنْهُمْ دِمَاءُ
وَجَلَفُ الْحَرِثِ بْنِ أَبِي ضِرَارٍ وَحَلَفُ قَرِيطَةَ مِنَّا بَرَاءُ⁽²⁾

إنّ قراءة متأنية للأخبار والقصائد معاً توفقنا على سعي عموم في نقض الصلح

(1) راجع ابن رشيق: العمدة، ج 1، ص 94-98 (باب من فال الشعر وطيرته)، وقد عدّ قصيدة حسان المذكورة من باب الفأل الحسن، ص 94.

(2) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوق، ص 9.

مارسه النبي عن طريق شعرائه. نمثل لما نذهب إليه بقصائد حسان في التضرِب بين بطون قريش: من ذلك قصيدته في تحريض المطيبين على الأحلاف متخذاً من ذكر مقتل أبي أزيهر الدوسي⁽¹⁾ ومن ذكر سرقة غزال الكعبة⁽²⁾ وقوداً لإثارة الغمرات بينهم، ونمثل له كذلك بقصيدته في استغلال مقتل رجل⁽³⁾ من بني كعب من خزاعة (أحلاف النبي) لإعلان نقض صلح الحديبية المعقود بين النبي وبين سهيل بن عمرو: (الطويل)

وغيثنا فلم نشهد ببطحاء مكة	رجال بني كعب تحزّ رقابها
بأيدي رجال لم يسألوا سيوفهم	بحقّ وقتلّى لم تجنّ ثيابها
فيا ليت شعري هل تالّنْ نُصرتي	سهيل بن عمرو وخزها وعقابها
وصفوان عود حزّ من شفر استه	فهذا أو أنّ الحرب شدّ عصابها
فلا تأمتنا يا ابننّ أم مجاليد	إذا لقحت حرباً وأغصل نابها
ولو شهد البطحاء منا عصابة	لهان علينا يوم ذاك ضرابها ⁽⁴⁾

إنّ تهويل الحادثة: «رجال بني كعب تحزّ رقابها»، وذكر عمّل قريش في الصلح: سهيل بن عمرو، وذكر قادة قريش: صفوان بن أمية وعكرمة بن أبي جهل (ابن أمّ مجالد)، والإعلان الصريح عن نقض الصلح: «فلا تأمتنا... إذا لقحت حرب»، كلّ ذلك غايته التفضي من صلح الحديبية ونشر ذلك بين العرب. ولا نعتقد أنّ النبي يمكنه أن يجد بوق دعابة لهذا الأمر أفضل من الشعر وأبعد مرمى.

فضلاً عن الدعاية الحربية، فإنّ هؤلاء الشعراء قد قاموا كذلك بأدوار فعلية أخرى لعلّ أطرفها ما تذكره كتب الأخبار من استعانة النبي بهم لإنفاذ بعض أوامره

(1) نفسه، شرح البرقوقي، ص ص 74-75، كذلك ص ص 162-163. ومعلوم أنّ أبا أزيهر كان صهر أبي سفيان بن حرب وقد قتله هشام بن الوليد بن المغيرة المخزومي.

(2) نفسه، ص ص 47-52.

(3) تذكر مدوّنة السيرة مقتل رجل واحد، وتذهب إلى أنّ جريرة قريش أنها رفدت بني بكر بالسلح، فكان النبي في جلّ من الصلح رغم مساعي أبي سفيان في تحنّيه، راجع مثلاً ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص ص 20-25.

(4) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، ص ص 41-44 وانظر له قصيدة أخرى ضمن حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ط 1، 2006، ج 1، ص 386.

أو مخططاته، فقد جاء عن ابن سيرين قوله: «بلغني أن دوساً إنَّها أسلمت فرقا من قول كعب بن مالك: (الوافر)

قَضِينَا مِنْ تَهَامَةٍ كُلِّ رَنْبٍ وَخَيْرَ ثَمٍّ أَجْمَعْنَا السَّيَوفَا
نُخَيِّرُهَا وَلَوْ نَطَقَتْ لَقَالَتْ قَوَاطِعُهُنَّ دَوْسًا أَوْ ثَقِيفًا
فَقَالَتْ دَوْسٌ: انْطَلِقُوا فَخَذُوا لَأَنْفُسِكُمْ لَا يَنْزِلُ بِكُمْ مَا نَزَلَ بِثَقِيفٍ»⁽¹⁾.

وجاء عن ابن سعد أنَّ قوماً من مزينة أسلموا خوفاً من هجاء حسان⁽²⁾، وأنَّ النَّبِيَّ هَذَّبَ عَمَّهُ الْعَبَّاسَ - حينَ تَلَكَّأَ في دفعِ الفدية بعد أسره في بدر - بحسان بن ثابت فدفعها كاملة⁽³⁾. وجاء عن الزبير أنَّ الحارث بن عوف دفع دية رجل مسلم خوفاً من هجاء حسان وعاذ بالنبي من لسان شاعره⁽⁴⁾.

4. الشعراء المعارضون

لم يتعرَّض شعر من أشعار القدماء إلى الاستبعاد والتَّحْرِيف والحذف مثلما تعرَّض له الشعر المعارض للنبي، ولم يتعرَّض شعراء إلى التَّهْمِيش مثلما تعرَّض

(1) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص 1042، كذلك العقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 5، ص 457، كذلك ابن سيد الناس: منح المدح، ص 270. وراجع القصيدة كاملة ضمن ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 72-73، وراجع القصيدة كذلك ضمن كعب بن مالك الأنصاري: الديوان، ص 234-237.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج 1، ص 252-253: «ثم إنَّ خزاعياً خرج على قومه فلم يجدهم كما ظنَّ فأقام، فدعا رسول الله ﷺ حسان بن ثابت فقال: اذكر خزاعياً ولا تهجه، فقال حسان بن ثابت: (الوافر)

أَلَا أَبْلُغُ خَزَاعِيَا رَسُولَا بَأْنَ الذَّمِّ يَفْصِلُهُ الْوَفَاءُ
وَأَتَاكَ خَيْرُ عُثْمَانَ بْنِ عَمْرٍو وَأَسْنَاهَا إِذَا ذُكِرَ السَّاءُ
وَبَايَعَتِ الرَّسُولَ وَكَانَ خَيْرًا إِلَى خَيْرٍ وَأَتَاكَ الثَّرَاءُ
فَمَا يُعْجِزُكَ أَوْ مَا لَا تُطْفِئُهُ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا تُعْجِزُ عِدَاءُ

قال: زُعداء بطه الذي هو منه. قال: فقام خزاعي فقال: يا قوم، قد خَصَّكُمْ شاعر الرجل، فأنشدكم الله، قالوا: فإنَّا لا ننوب عليك، قال: وأسلموا ووقدوا على النبي...، انظر كذلك العقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 2، ص 237-238، كذلك ابن سيد الناس: منح المدح، ص 82-83.

(3) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 13.

(4) العقلائي: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 683. وقد يكون الحارث بن عوف قد رفض تزويج ابنته من النبي مدعيًا برضاها ثم عاذ بالنبي من لسان شاعره حين انكشف الأمر.

الشعراء المعادون لمحمد. ولئن كنا نعدّ ذلك التحريف والحذف وذلك الاستبعاد والتهميش عائقا دون فهم طبيعة الصراع وأدواته وتفصيله، بل عائقا دون فهم نصوص القرآن والسيرة النبوية نظرا لغياب النصوص الأخرى المحاور، فإننا نعدّ ما تعرّض له الشعر المعارض أمرا خاضعا لسنة من سنن كتابة التاريخ: أن يعتمد الغالب إلى إخراص صوت المغلوب وإعدام نصوصه. ونحن نعتقد أن الشعر المعارض كان على رأس النصوص التي حاورها القرآن وردّ عليها النبيّ وذلك نظرا لما كان يتمتع به الشعر من رواج. ومن ثمّ فإنّ تهميشه كان أشدّ من تهميش النصوص الأخرى المعارضة. وقد قادنا استقراء المصادر إلى استخراج سمتين غلبتا على تعامل النبيّ مع الشعراء المعارضين: تتعلّق السمة الأولى بالشعراء أنفسهم: اغتيال الشعراء، وتتعلّق السمة الثانية بشعرهم: إعدام الشعر المعارض.

أ. اغتيال الشعراء المعارضين

أحصى باحث معاصر أحد عشر شاعرا ممن أهدر النبيّ دماءهم، وقد قُتل منهم سبعة هم: أبو عفك، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابه، وأبو عزة الجمحي، وعصماء بنت مروان، وكعب بن الأشرف، وأبو رافع سلام بن أبي الحقيق. ونجا من القتل منهم أربعة هم هبيرة بن أبي وهب، وأسيد بن أبي أناس، وكعب بن زهير، والحارث بن هشام بن المغيرة⁽¹⁾. ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة أنس بن زميم وأبا سفيان بن الحارث⁽²⁾ وعبد الله بن الزبيري⁽³⁾ وفرتى وقرية قيتي ابن خطل لأنهما كانتا «تغنيان بهجاء رسول الله»⁽⁴⁾ وهبار بن الأسود الذي أمر النبيّ بحرقه ثم عفا عنه⁽⁵⁾ وذباب بن فاتك الضبي⁽⁶⁾. وقد قاد هذا العدد المرتفع من الشعراء الذين

(1) سامي مكّي العاني: الإسلام والشعر، ص 57-62.

(2) البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 458 و460-461، وانظر قائمة في المهدورة دماؤهم عند فتح مكّة ج 1، ص 453-461.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 86.

(4) البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 456-457، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 33-34.

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 6، ص 411-414.

(6) نفسه، ج 2، ص 335-336.

أهدر النّبيّ دماءهم الباحث نفسه إلى محاولة تبرير الظّاهرة بالقول: «لم تكن جريمتهم قول الشّعْر المناوئ للإسلام فحسب، بل مواقفهم العدائيّة من الدّعوة، وممارستهم لها بكلّ الوسائل، مع ارتداد بعضهم إلى الكفر بعد الإسلام، أو ارتكاب جريمة القتل من قبل البعض الآخر»⁽¹⁾. والحقيقة أنّ الاغتيال أو التهديد بالاغتيال لم يكن ناجما سوى عن «جريمة قول الشّعْر المناوئ للإسلام»، ذلك أن جريمة الارتداد عن الإسلام وجريمة القتل لا تتعلّق في هذه القائمة المذكورة سوى بثلاثة شعراء هم: عبد الله بن خطّط، ومقيس بن صبابه، وأبو عزة الجمحي. وهبّ أنّهم ارتدّوا، فلم لم يعف النّبيّ عنهم وقد عفا عن عبد الله بن سعد بن أبي سرح⁽²⁾؟ ولا نظن أن تبرير هذه الظّاهرة بـ«مواقفهم العدائيّة من الدّعوة، وممارستهم لها بكلّ الوسائل» يصمد أمام الوقائع: لقد عفا النّبيّ عن أشدّ المعارضين ضراوة من غير الشعراء، بل تألّف قلوب بعضهم بغنائم هوازن ولما يسلموا⁽³⁾، وأمن من دخل ديارهم: لقد عفا عن أبي سفيان سيّد قريش وعدوّ الإسلام، وعفا عن وحشيّ عبد قريش وقاتل حمزة. ليست المرتبة الاجتماعية إذن ولا السّابقة في العداوة ولا الرّدة ولا جريمة القتل سببا في إهدار دم المعارضين من الشعراء. لقد أهدرت دماؤهم لأنهم كانوا شعراء معارضين. ونعتقد أنّ أخبار إهدار دماء بعض هؤلاء الشعراء كفيّلة ببيان ما ذهبنا إليه:

- اغتيال كعب بن الأشرف: «ثم سرّية قتل كعب بن الأشرف اليهودي، وذلك لأربع عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الأوّل على رأس خمسة وعشرين شهرا من مهاجر رسول الله ﷺ، وكان سبب قتله أنّه كان رجلا شاعرا يهجو النّبيّ وأصحابه ويحرّض عليهم ويؤذيمهم، فلما كانت وقعة بدر كبت وذلّ وقال: بطن الأرض خير من ظهرها اليوم، فخرج حتّى قدم مكّة فبكى قتلى قريش

(1) سامي مكّي العاني: الإسلام والشّعْر، ص 57، ونشير إلى تعمّد باحثين آخرين إهمال ذكر مقتل هؤلاء الشعراء، راجع مثلا: فايز ترحيني: الإسلام والشّعْر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، فصل: الشّعْر المناهض للإسلام، ص ص 185-196.

(2) ابن هشام: السيرة النبوية، ج4، ص 33.

(3) ابن سعد: الطبقات، ج4، ص ص 231-232.

وحَرَّضَهُم بِالشَّعْرِ. ثم قدم المدينة فقال رسول الله ﷺ: اللهم اكفني ابن الأشرف بما شئت في إعلانه الشر وقوله الأشعار، وقال أيضا: مَنْ لي بابن الأشرف فقد آذاني؟ فقال محمد بن مسلمة: أنا به يا رسول الله وأنا أقتله، فقال: افعل. واجتمع محمد بن مسلمة ونفر من الأوس.... نزل إليهم (ابن الأشرف) فحادثوه ساعة حتى انبسط إليهم وأنس بهم ثم أدخل أبو نائلة يده في شعره وأخذ بقرون رأسه وقال: اقتلوا عدو الله فضربوه بأسيا فهم ثم انتهوا إلى رسول الله ﷺ فقال: أفلحت الوجوه، فقالوا: ووجهك يا رسول الله، ورموا برأسه بين يديه فحمد الله على قتله⁽¹⁾.

- اغتيال عصماء بنت مروان: «ثم سرية عمير بن عدي بن خرشة الخطمي إلى عصماء بنت مروان من بني أمية بن زيد لخمس ليال بقين من شهر رمضان على رأس تسعة عشر شهرا من مهاجر رسول الله ﷺ، وكانت عصماء عند يزيد بن زيد بن حصن الخطمي، وكانت تعيب الإسلام وتؤذي النبي وتعرض عليه وتقول الشعر، فجاءها عمير بن عدي في جوف الليل حتى دخل عليها بيتها وحولها نفر من ولدها نيام منهم من ترضعه في صدرها، فجسها بيده، وكان ضرير البصر، ونحى الصبي عنها ووضع سيفه على صدرها حتى أنفذه من ظهرها ثم صلى الصبح مع النبي بالمدينة فقال له رسول الله ﷺ: أقتلت ابنة مروان؟ قال: نعم، فهل علي في ذلك من شيء؟ فقال: لا ينتطح فيها عتران»⁽²⁾.

(1) نفسه، ج2، ص ص 28-30، كذلك مسلم: الصحيح، باب قتل كعب بن الأشرف طاغوت اليهود، ضمن كتاب الجهاد والشير، حديث رقم 4556، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص 480، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج3، ص ص 29-30، كذلك ابن حبيب: المحبر، ص 282، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج22، ص 137-139. وقد ذكر شعراء المسلمين أن النبي قد «دس» إلى كعب بن الأشرف من يقاتله، راجع مثلا: كعب بن مالك: الذبيان، ص 110 و204. ويذهب القدماء إلى أن الآية: «وَلَنَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ آتَوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كُبُرًا» (آل عمران 3/ 186) قد «نزلت في كعب بن الأشرف وذلك أنه كان يجور رسول الله ويتشبه بنساء المسلمين»، راجع مثلا: الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج4، ص ص 250-251، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص 193. وذكر ابن سلام أنه «شبه بنساء النبي»، طبقات فحول الشعراء، ص 107.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج2، ص 25، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج4، ص ص 169-170، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص 479 كذلك ابن حبيب: المحبر، ص 283. وقد أشار ابن حبيب إلى

وقد لقي أبو عفك المصير نفسه: كان شيخا هزما قتلها سالم بن عمير وهو نائم⁽¹⁾، وكذلك كان مصير أم قرفة فاطمة بنت ربيعة: «عمد قيس بن المحسر إلى أم قرفة، وهي عجوز كبيرة، فقتلها قتلا عنيفا: ربط بين رجلتيها حبلا ثم ربطها بين بعيرين ثم زجرهما فذهبا فقطعاها»⁽²⁾، وقُتل عبد الله بن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة⁽³⁾، وقُتل قيسنتاه أو قُتل إحدىاهما وهربت الأخرى⁽⁴⁾، وقُتل مقيس بن صبابه⁽⁵⁾، وقُتل أبو عزة الجمحي وهو أسير بعد أن عاد لنصرة قريش بلسانه في أحد⁽⁶⁾، وقُتل أبو رافع سلام بن أبي الحقيق⁽⁷⁾. ويبدو لنا أن أمر استئصال الشعراء المعارضين قد شاع عصر محمد، دلنا على ذلك سلوك هؤلاء الشعراء أنفسهم: أن يعمد عبد الله بن خطل إلى الكعبة يتعلق بأستارها في يوم أمان، أو أن يهرب بقية الشعراء على وجوههم. جاء في السيرة النبوية أن بجيرا بن زهير قد كتب إلى أخيه كعب بن زهير يخبره «أن رسول الله قتل رجلا بمكة ممن كان يهجوهم ويؤذيه، وأن من بقي من شعراء قريش

سبب قتلها بالقول: «وكانت تهجو المسلمين فتؤذيهم».

(1) نفسه، ج 2، ص 25-26، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 169، كذلك البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 479-480.

(2) نفسه، ج 2، ص 87، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 157-158. ويضيف ابن حبيب: «وأمر رسول الله برأسها فدير به في المدينة... وكانت منيعة تؤلب على رسول الله»، المحبر، ص 490. ولئن كانت المصادر متكئة عن سبب هذا المصير فإننا نرجح أنها كانت ممن يهجو النبي بالأشعار ويغني بذلك (تؤلب). ولعل غرابة ما فعله النبي بأبنتها المسية: «استوهب النبي أبنتها من سلمة بن الأكوع فأهداها لحاله حزن بن أبي وهب وهي مشركة وهو يومئذ مشرك فولدت له ابنة عبد الرحمان» (العقلائي: الإصاغة في تمييز الصحابة، ج 4، ص 250) دليل على ضيق النبي بها كانت هذه السيرة تحفظ من هجاء وتؤذي من غناء.

(3) البلاذري: أنساب الأشراف، ج 1، ص 456-457، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 33-34.

(4) نفسه، ج 1، ص 457، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 34.

(5) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 34 وقد برّر النبي قتله بأن المؤمن لا يلدغ من جحر مرتين. وانظر خبر استعانة قريش بلسانه ضمن المصدر نفسه، ج 3، ص 168، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 127-128.

(6) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 62-63 وانظر بعض شعره ضمن المصدر نفسه، ج 3، ص 34.

(7) ابن سعد: الطبقات، ج 2، ص 87-88، كذلك ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص 106-110.

110. وقد جمع حسان بن ثابت بين قتل ابن الحقيق وقتل كعب بن الأشرف جمعا دالّا فقال: (الكمال)

الله دُرّ عصابة لا قيسنهم
يسرون بالبيضي الرقاق إليكُم
يا ابن الحقيق وأنت يا ابن الأشرف
مرحاً كأشد في عرين مغرب

الديوان، شرح البرقوقي، ص 273.

ابن الزبيري وهيرة بن أبي وهب قد هربوا (كذا) في كل وجه⁽¹⁾. ومن أمارات شيوع ظاهرة تتجّ الشعراء بالاستئصال قول كعب بن زهير في قصيدته التي نال بها الأمان: (البسيط)

يَسْعَى الْوُشَاءُ بِجَنِّيْهَا وَقَوْلُهُمْ إِنَّكَ يَا ابْنَ أَبِي سَلَمَى لَمَقْتُولٌ⁽²⁾
وقوله: (الطّويل)

تَعَلَّمْ رَسُولَ اللَّهِ أَتَاكَ مُدْرِكِي وَأَنْ وَعِيدًا مِنْكَ كَالْأَخِيْدِ بِالْيَدِ⁽³⁾

إنّ استعراض أخبار اغتيال هؤلاء الشعراء، والوقوف على عُنف الاغتيال، والتفكير في أمر اغتيال الشيوخ والنساء من الشعراء رغم أنّه أمر يتعارض مع أخلاقيات الحرب التي انتهجها النبي⁽⁴⁾، والقول باغتيال الجنّ المؤمنين للشياطين من الشعراء ممّن كان يُغري بالنبيّ ويحرّض عليه⁽⁵⁾، كلّ ذلك يدعونا إلى إقرار نزعة أساسية في سلوك النبيّ إزاء الشعراء المعارضين هي نزعة الاستئصال. وهي نزعة يغذيها ضيق النبيّ بهذا الشعر المعارض. ويدعونا كلّ ذلك إلى ترجيح شيوع هذا الشعر حتّى سارت به الركبّان وازدانت به المجالس، وإلى ترجيح احتواء هذا الشعر على مطاعن في النبوة ومثالب في النبيّ لم يقدر النبيّ على تحمّلها. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ هذه المطاعن صادرة عن أرباب الكلام في جزيرة العرب وقتها، وأنّ النبيّ قد طرح نفسه ربّاً للكلام بفضل الوحي، وطرح نصّه بديلاً للشعر ومهيمناً عليه أمكن لنا أن نتفهّم سيرته في الشعراء بالاستئصال حيناً وبالاستمالة حيناً آخر.

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، ج4، ص86، كذلك ابن رشيّق: العمدة، ج1، ص15.

(2) كعب بن زهير: الديوان، ص114.

(3) نفسه، ص56. وقد مال بعض المحذّثين في تبرير تهديد كعب بن زهير بالقتل إلى افتراض انكشاف أمر مكيدة دبرها كعب لقتل النبيّ. انظر طه حسين: حديث الأربعة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014، ج1، صص 124-125. وهو افتراض نرى أنّه محض خيال.

(4) راجع خبر إصاقي رجل يهودي صفة الغدر بالنبيّ في مجلس معاوية ضمن البلاذري: أنساب الأشراف، ج5، ص166، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج8، ص53، وكذلك شعر سهاك اليهودي يعترض على إحراق النخل وإهلاك الزرع، ضمن القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج18، ص6.

(5) انظر خبر سمحج الجنّي الذي قتل الشيطان مسرّاً لأنّه كان ينشد في مكّة شعراً في هجاء النبيّ وفي التحريض عليه، ضمن العقلاّني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج3، ص148.

ب. إعدام الشعر المعارض

يقف الناظر في المصادر القديمة على تنوعها على خصيصة قارّة هي محاصرة الشعر المعارض. وقد تمّ هذا الحصار بطرق ثلاث في رأينا هي التحوير والحذف والتغيب الكليّ.

أمّا التحوير فنعني به إبدال كلمة أو أكثر من القصائد المنسوبة إلى الشعراء المعارضين. ويمكن أن نمثّل له بقصيدة كعب بن زهير في لوم أخيه بجير على اتّباع محمّد. قال كعب: (الطويل)

ألا أبْلِغَا عَنِّي بجيرًا رسالةً	فهل لك فيما قلت ويحك هل لكَا؟
فبيّن لنا إنْ كُنْتَ لستَ بفاعلٍ	على أيّ شيءٍ غير ذلك دَلَكَا؟
على خُلُقٍ لم أَلْفِ يوما أبًا له	عليه وما تلغي عليه أبًا لكَا
فإنْ أنت لم تفعلْ فلستُ بأسفٍ	ولا قائلٍ إمّا عثرتْ: لعا لكَا
سقاكَ بها المأمونُ كأسًا رَوِيَّةً	فأنهلك المأمون منها وعلَكَا ⁽¹⁾

فضلا عن سمات التّغيير الكثيرة اللاحقة بالقصيدة حتّى شوّهتها وأفقدتها طلاوة الشعر، فإننا نودّ الوقوف على البيت الأخير: «سقاكَ بها المأمون كأسًا رَوِيَّةً فأنهلك المأمون منها وعلَكَا» لتساءل: كيف يمكن لكعب أن يصف النّبيّ بـ«المأمون» والحال أنّه من معارضيه؟ وكيف له أن يصفه بالمأمون والحال أنّه يقرّع أخاه بجيرا على إيمانه به؟ ثمّ إنّ الروايات المختلفة لكلمة «المأمون» في المصادر: «سقاكَ بها المأمون»⁽²⁾، «سقاكَ أبو بكر»⁽³⁾، والتعليقات المختلفة عليها⁽⁴⁾، تجعلنا نميل إلى أنها قد حلّت محلّ كلمة أخرى لعلّها «المجنون». ولا شكّ في أن ضيق النّبيّ إزاء وصفه بالمجنون كان مفرطاً.

(1) راجع مثلاً ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 86، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 91-92. والطريف أن أبا سعيد السّكّري أحمل هذه الأبيات في ديوان كعب، وكذلك فعل المحقق، انظر: كعب بن زهير: الديوان.

(2) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 87.

(3) الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 92.

(4) «قال رسول الله لمّا سمع «سقاكَ بها المأمون»: صدق، وإنّه لكذوب، أنا المأمون»، ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 87.

ومما يشجعنا على ما نذهب إليه قول ابن هشام في التعليق على أبيات الحارث بن هشام في بدر: «أبدلنا من هذه القصيدة كلمتين مما روى ابن إسحاق، وهما «الفخر» في آخر البيت، و«فما لحليم» في أول البيت، لأنه نال فيها من النبي⁽¹⁾. وليست هذه هي الحالة الوحيدة التي وقفنا فيها على تحوير الشعر المعارض للنبي. فانت حين تقرأ بعض أشعار ابن الزبيري تجد بدل هجاء المسلمين مدحا لهم، ونمثل لذلك بقوله في غزوة الخندق: (الكامل)

شهرًا وعَشْرًا قاهرين محمداً وصحابه في الحرب خيرُ صحابٍ⁽²⁾
ويقوله في غزوة أحد: (الطويل)

ولولا علوُ الشعبِ غادرن أحمداً ولكن علا والسمهريُّ شُروعُ⁽³⁾

وقد سعى هذا التحوير إلى قلب الهجاء مدحا، ولعل أجلى صوره البيت المنسوب إلى قتيلة بنت الحارث إثر قتل النبي أخيهما النضر بن الحارث وهو في الأسر، قالت: (الكامل)

أحمد يا خيرَ ضنءٍ كريمٍ في قومها والفحلُ فحلٌ مُعْرِقُ⁽⁴⁾!

أما الحذف فقد صرح به القدماء حيناً وتغافلوا عن التصريح به أحياناً، فابن هشام مؤلف السيرة النبوية قد صرح بالحذف فقال عقب إيراد قصيدة أمية بن أبي الصلت

(1) ابن هشام: السيرة النبوية، ج3، ص7، والبيان هما: (الطويل)

فيأل لؤي ذببوا عن حريمكم وألهة لا تركوها لذى الفخر

فما لحليم قد أراد هلاككم فلا تعذروه آل غالب من عُذر

(2) نفسه، ج3، ص148، وراجع كذلك عبد الله بن الزبيري: الديوان، ص ص29-30. ونلاحظ أن محقق الديوان تظن إلى ذلك التبديل، راجع مقدمة المحقق، ص16. ولا شك عندنا في أن قصيدة ابن الزبيري أطول مما هي عليه وأنكى، ولعل رد حسان بن ثابت وكعب بن مالك عليها دليل على ما نذهب إليه. راجع السيرة النبوية، ج3، ص ص148-149.

(3) ابن الزبيري: الديوان، ص39، والأمر نفسه في قصيدة عتية بن مرداس التميمي يوم حنين: شهد حيناً مع المشركين أما قصيدته فجلها مدح للمسلمين؟ راجع العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج5، ص93-94.

(4) ابن هشام: السيرة النبوية، ج3، ص22.

الثقفي: «تركنا منها بيتين نال فيهما من أصحاب رسول الله ﷺ»⁽¹⁾. ويمكن أن نعدّ المقطوعات الشعريّة المنسوبة إلى كعب بن الأشرف⁽²⁾ وإلى أبي عفاك⁽³⁾ وإلى عصماء بنت مروان⁽⁴⁾ من الشعر الذي حذف منه أبيات كثيرة. إن قصر هذه المقطوعات من جهة، والمصير الفاجع الذي لاقاه الشعراء المعارضون بسبب شعرهم من جهة ثانية، يدفعنا إلى ترجيح حذف المقاطع المحرّجة للمسلمين. ولعلّ اكتفاء ابن سلام في ذكر شعراء اليهود بمقاطع من شعرهم في الفخر دون الهجاء دليل على هذا الحذف⁽⁵⁾. وتنسحب هذه الملاحظة نفسها على شعر الشعراء المكّيين المعارضين، فقصائد شعراء النّبّي أطول من قصائد الشعراء المكّيين المعارضين، والحال أنها من باب التقاض⁽⁶⁾. ونحن نعثر في الشعر المناصر للنّبّي على أثر هذا الحذف، دليلنا على ذلك مثلاً قول كعب بن مالك في الردّ على ابن الزّبرعى: (المقارب)

تَجَسَّتْ تَهْجُو رَسُولَ الْمَلِـيْ ك قَاتَلَكَ اللهُ جِلْفًا لَعِينًا
تَقُولُ الْخَنَا تَمْ تَرْمِي بِهِ نَقِيَّ الثِّيابِ تَقِيًّا أَمِينًا⁽⁷⁾

فهذان البيتان يؤكّدان أنّ ابن الزّبرعى قد تفجّرت قريحته الشعريّة فسالت هجاء قائما على رمي النّبّي بالخنا، بيد أنّنا لا نعثر في ما أثر عن ابن الزّبرعى من هجاء على قول فاحش في النّبّي.

وأما التّغيب الكلّي فيمكن أن نستدلّ عليه بقول ابن هشام: «ثمّ رجع كعب بن

(1) نفسه، السيرة النبوية، ج 3، ص 17.

(2) نفسه، ج 3، ص 28-29. وقد احتوت المقطوعة الأولى على أحد عشر بيتا، واحتوت المقطوعة الثانية على ستة أبيات.

(3) نفسه، ج 4، ص 169. وقد احتوت المقطوعة الوحيدة على خمسة أبيات.

(4) نفسه، ج 4، ص 169-170. وقد احتوت المقطوعة الوحيدة على أربعة أبيات.

(5) ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص ص 106-110. وقد ذكر من شعراء اليهود السموأل والربيع بن أبي الحقيق وكعب بن الأشرف وشريح بن عمران وشعبة بن غريظ وأبا قيس بن رفاعه وأبا الذّئبال ودرهم بن زيد.

(6) قارن مثلاً بين أشعار شعراء المسلمين وأشعار شعراء قريش إثر معركة بدر، ضمن ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص ص 6-22.

(7) كعب بن مالك: الذّيان، ص 277.

الأشرف إلى المدينة فشَبَّ بنساء المسلمين حتَّى آذاهم، فقال رسول الله ﷺ: «من لي بآبن الأشرف؟...»⁽¹⁾ لكنَّه لم يذكر القصيدة في خبره. ويمكن الاستدلال عليه أيضا بذهاب المفسرين إلى أن الآية «لَتُكَلِّبَنَّكُمْ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا» (آل عمران 3/ 186) قد نزلت في كعب بن الأشرف وذلك أنه كان يهجو رسول الله ويتشَبَّب بنساء المسلمين⁽²⁾، لكنَّهم لا يذكرون من شعره هجاء ولا أذى ولا تشبيها بنساء المسلمين. ونرجَّح أن يكون مما هجا به النَّبِيُّ أَنَّهُ صُنَّيْبِر (منقطع عن أهله) أَيْبِر (لا عقب له من الذكور)، ونرجَّح كذلك أن سورة الكوثر 108 نزلت في الردِّ عليه⁽³⁾. وتما يلفت النَّظَر أيضا أن شعر اليهود الذي حُفِظ لا أثر للزعة الدينيَّة فيه، ونحن نعتقد أَنَّهُ من غير الممكن أن يتصدَّى هؤلاء الشعراء إلى الدَّعوة المحمَّدية دون أن يعرضوا في شعرهم عقائدهم ودون أن يردِّوا على عقائد المسلمين وعلى نصوص القرآن التي تعرَّضت لتاريخ اليهود ولديانتهم. وتزداد هذه المفارقة عمقا حين تصف مدوَّنة السيرة النبويَّة ابن الأشرف وابن الحقيق بأنَّهما من أحبار اليهود وعلمائهم في المدينة زمن النَّبِيِّ⁽⁴⁾.

لقد دفعت مظاهر التَّحوير والحذف والتَّغيب الكلِّي أحد الدَّارسين إلى القول: «نختم قولنا حول الشعر المناهض للإسلام أَنَّهُ تعرَّض للإهمال فالنَّسيان والضَّياع، وهذا أمر طبيعي... وكان الشعر الذي حُفِظ مبرِّاً من الإساءة إلى الدِّين الإسلاميِّ تقريبا، ومقتصر على الأمور العامَّة في تهاجي الشعراء»⁽⁵⁾. ولئن كنَّا نوافق على هذا القول فإنَّنا نوذِّق أمر يهَمُّ علاقة النَّبِيِّ بالشَّعراء من معارضيِّه مفاده أن تهْميش

(1) ابن هشام: السيرة النبويَّة، ج 3، ص 29.

(2) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 4، ص ص 250-251.

(3) «لَمَّا قَدِمَ ابْنُ الْأَشْرَفِ مَكَّةَ قَالَتْ لَهُ قُرَيْشٌ: أَلَا تَرَى هَذَا الصَّنِيرَ الْأَيْبِرَ مِنْ قَوْمِهِ يَزْعُمُ أَنَّهُ خَيْرُ مَنْأَ، قَالَ: بَلْ أَنْتُمْ خَيْرُ مَنْه، فَأَنْزَلَتْ: إِنَّ شَانِكَ هُوَ الْأَيْبِرُ، ابْنُ مَنْظُورٍ: لِسَانُ الْعَرَبِ، مَادَّة (ص. ن. ب. ر.)، وَفِي خَيْرٍ آخَرٍ وَصَفَ النَّبِيَّ بِأَنَّهُ «مَنْصَبِرٌ مَنِبَرٌ»، السَّيُوطِيُّ: أَسْبَابُ النَّزُولِ، ص 356. وَيُرْوَى مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ خَيْرُ نَزُولِ سُورَةِ الْكَوْثَرِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهَا بِعَيْنِهَا مِنَ الْقُرْآنِ الْمَدْفِقِ، رَاجِعُ مُسْلِمٍ: الصَّحِيحُ، كِتَابُ الصَّلَاةِ، حَدِيثٌ رَقْمُ 780.

(4) ابن هشام: السيرة النبويَّة، ج 2، ص 97-98 و 140-141.

(5) فايز ترحيني: الإسلام والشعر، ص 194.

الشعر المعارض لم يكن من سيرة اللاحقين وإنما من سيرة النبي نفسه. لم يكن الأمر في رأينا خيارا اختاره المسلمون عصر التدوين وإنما هو أمر استته النبي في عصره.

حججتنا الأولى على ما نذهب إليه أن نزعة التغيب والتهميش حاضرة أيضا في الأسماء التي أطلقها المسلمون على هؤلاء الشعراء المعارضين. ولا يمكن أن تكون هذه الأسماء من ابتداع المسلمين اللاحقين وإنما هي أسماء أطلقها عليهم النبي أو أطلقها أصحابه واستحسنها النبي. فأبو عفاك اسم مشتق من «عفاك الكلام يعفكه عفاكا: لم يُقمه»⁽¹⁾، ولا نظن أن إطلاق هذه الكنية على رجل صناعته الكلام أمر اعتباطي. وكذا قل عن ابن أبي الحقيق الملقب في مصنفات السيرة النبوية بـ«الأعور»⁽²⁾، وهو لقب يحيل على الدجال. ويمكن سحب هذه الملاحظة على اسم عصماء بنت مروان، ذلك لأن عصماء ليس من أسماء النساء عند العرب في الجاهلية، بل هو لقب نظن أنه يفيد «البرصاء»: أشنع الصفات اللاحقة بالمرأة وقتئذ⁽³⁾. أما أم قرفة فلقب ألحق بفاطمة بنت ربيعة نظمه مشتقا من الجذر (ق.ر.ف) الدال على ارتكاب الذنوب⁽⁴⁾.

وحججتنا الثانية على ما نذهب إليه نهي النبي عن قصائد يعينها أن تُشدد على الملأ: «قال محمد بن مسلمة: كنّا يوما عند رسول الله ﷺ فقال: يا حسان، أنشدني من شعر الجاهلية، فأنشده قصيدة الأعشى التي هجا بها علقمة بن علاثة، ومدح عامر بن الطفيل، فقال: يا حسان، لا تعدّ تُشدني هذه القصيدة»⁽⁵⁾. ولا شك في أن

(1) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع.ف.ك).

(2) ابن هشام: السيرة النبوية، ج2، ص98.

(3) جاء في لسان العرب: «والعصماء من المعز: البيضاء اليدين أو اليد وساثرها أسود أو أحر». ولم يذكر ابن منظور من أسماء النساء سوى عصمة، ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع.ص.م)، أما العسقلاني فقد ذكر عصماء بنت الحارث الهلالية وعصمة بنت حبان الأنصارية وعصيمة بنت أبي الأفلح (الإصابة في تمييز الصحابة، ج8، ص240) ثم استدرك لاحقا قائلا: «ألباب بنت الحارث الهلالية، وهي لبابة الصغرى، وتلقب بالعصماء، وهي والدة خالد بن الوليد»، ج8، ص299.

(4) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ق.ر.ف)، وفيها: «قرّفت الرجل أي عبته... والقرفة: التهمة... والقرّف: العدوى... والقرفة: المهجنة... والمقارفة: الجماع...».

(5) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، ص456، كذلك الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، ص46-47، ومعلوم أن علقمة بن علاثة كان من الموالين بيننا كان عامر بن الطفيل من المعارضين. راجع القصيدة ضمن ديوان الأعشى، ص ص139 - 147.

ما جاء في قصيدة الأعشى من تغنّ بخصال عامر بن الطفيل من جهة، وجرأة عامر بن الطفيل على النبيّ حتّى أنّه قتل أصحابه وفاوضه على إشراكه في الملك من جهة ثانية⁽¹⁾، قد دفعا النبيّ إلى التّهي عن إنشاد هذه القصيدة. وقد ذكرت المصادر كذلك نهي النبيّ عن إنشاد شعر أميّة بن أبي الصّلت الثّقفي في رثاء قتلى بدر⁽²⁾. ونحن نعتقد أنّ التّهي قد طال مجمل شعر أميّة بن أبي الصّلت. ولئن كنّا لا نعثر في المصادر على نهي النبيّ عن إنشاد شعر الشعراء اليهود أو غيرهم من الدّ المعارضين شأن عصماء بنت مروان أو أبي عفك، فإننا يمكن أن نقيس الأمر على قصيدتيّ الأعشى وأميّة لنقرّ بهذا النّهي.

وحجّتنا الثالثة على ما نذهب إليه حضور نزعة التّغيب في العبارة القرآنيّة المستخدمة، ذلك أن القرآن قد عمد إلى تغيب لفظة الهجاء، وهي ممّا تواضع عليه الناس واصطلحوا، ليعوّضها بلفظة الأذى. فقد ذهب المفسّرون إلى أنّ الآية: ﴿وَلْتَسْتَعْنِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا﴾ (آل عمران 3/ 186)، والآية: ﴿لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤْلُوكُمْ الْأَذْبَارُ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ﴾ (آل عمران 3/ 111) قد «نزلتا في كعب بن الأشرف وذلك أنه كان يهجو رسول الله ويتشبّب بنساء المسلمين»⁽³⁾. وذهب نولدكه إلى أنّ الآيات 99-100 و181-184 من سورة آل عمران تردّ على هجاء شعراء اليهود⁽⁴⁾. وقد رجّحنا سابقا أنّ ابن الأشرف قد وصف به «الشّاني» في سورة الكوثر أيّ المبغض⁽⁵⁾ والحال أنّ الأمر لا يتعلّق بالمبغض بل بالمهجاء.

(1) راجع مثلاً ابن قتية: الشعر والشّعراء، ج 1، ص 323.

(2) الأصمّهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، ص 46-47. ولئن كان ابن هشام قد رواها فإنّه قد حذف منها. راجع ابن هشام: السّيرة النبويّة، ج 3، ص 17.

(3) راجع مثلاً الطبري: جامع البيان عن تأويل أيّ القرآن، ج 4، ص 250-251، كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 4، ص 193.

(4) نولدكه (تيدور): تاريخ القرآن، ص 172-174.

(5) قال ليبد: (الطويل).

والبس أقواما على الشّان

ولاني لأعطي المال من لا أودّه

الدّيون، ص 266.

الفصل الثاني

حسان بن ثابت

يُجمع الدارسون على أنَّ حسان بن ثابت أعلى شعراء النَبِيِّ كعباً، وأبرزهم مكانة، وأشدَّهم دفاعاً عن الإسلام. ولئن اشتهر الثالث المُنافع عن النَّبِيِّ: حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، فإنَّ لقب شاعر النَّبِيِّ قد اختصَّ به حسان حتَّى عُرف في كتب التَّراجم وغيرها بـ«شاعر رسول الله»⁽¹⁾. وقد جعل ذلك القدماء والمحدثين يولونه عنايتهم، فتوسَّع القدماء في الإخبار عنه والاستشهاد بشعره وحملوا عليه أشعاراً كثيرة حتَّى إنَّه لم يحمل على شاعر في جاهليَّة ولا إسلام ما حُمِّل على حسان⁽²⁾. ونعتقد أنَّ من أسباب الوضع عليه تعاضه قريش كما ذهب إلى ذلك ابن سلام⁽³⁾، وحِمة الأنصار والبيانية من جهة وصراعات القرنين الأوَّل والثاني من جهة ثانية كما ذهب إلى ذلك وليد عرفات وعبد مهنا وهما ممَّن اعتنى بديوانه شرحاً وتحقيقاً⁽⁴⁾. ويمكن أن نضيف سبباً آخر يبدو لنا وجيهاً هو حاجة المصنِّفين في السيرة النَّبَوِيَّة إلى أشعار تضيء الحوادث التي يسردون أو تُلوِّنها وذلك جرياً على عادة

(1) انظر مثلاً العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 2، ص 55.

(2) ابن سلام: طبقات فحول الشُّعراء، ص 87.

(3) نفسه، الصفحة نفسها.

(4) حسان بن ثابت: الدِّيوان، تحقيق وليد عرفات، راجع مقدمة المحقق، ج 1، ص 16-25، كذلك حسان

بن ثابت: الدِّيوان، تحقيق عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، راجع مقدِّمة المحقق، ص 5.

العرب في القصص⁽¹⁾. وأفرد له المحدثون الكتب والمقالات، وحظي ديوانه بالتحقيق والنشر حظوة لم يلقها رفيقاه بل لم يلقها أي من الشعراء القدماء. ويلاحظ الناظر في الدراسات المعاصرة التي اعتنت بحسان بن ثابت ميلها إلى تقييد الشاعر وتمجيده تبعاً لتمجيد النبي واعترافاً بدوره في الذب عن الإسلام. وهو تمجيد يتجلى مثلاً في عناية هذه الدراسات بالمعاني الدينية الإسلامية في شعر حسان وإهمال ما عداها⁽²⁾، أو في الاجتهاد في توسيع حضور بعض المعاني المناقضة للتعاليم الإسلامية في شعره الإسلامي. ويمكننا أن نمثل لذلك بموقف بعض الدارسين الرافض لانتفاء الأبيات المتغنية بالخمير في هزمية حسان بن ثابت التي مطلعها: (الوافر)

عَفَّتْ ذات الأصابع فالجواءُ إلى عذراء منزلها خلا⁽³⁾

إلى شعره الإسلامي رغم ورود إشارات كثيرة في القصيدة تؤكد انتهاءها إلى هذه الفترة، بل نكاد نجزم أنها قيلت قبيل فتح مكة. وقد وجد القدماء والمعاصرون حيلة كيّسة يبررون بها حضور أبيات تتغنى بالخمير في حضرة النبي، مفادها أنّ الشاعر قد قال القسم الأول من قصيدته تلك في الجاهلية، وقال قسمها الثاني في الإسلام⁽⁴⁾. ومن مظاهر التمجيد المتلبّس بالعقيدة في دراسة شعر حسان كذلك

(1) وهو ما يفسر احتواء سيرة ابن هشام على 29 قصيدة منسوبة إلى حسان بن ثابت لم يحتو عليها الديوان. ولعلّ احتواء المصنّفات القديمة على ثلاث روايات لقصيدته في الردّ على وفد تميم خير دليل على ذلك، انظر: W.Arafat: an interpretation of the different accounts of the visit of the Tamim delegation of the prophet in A.H.9; in B.S.O.A.S. vol 17, n 3, pp 416-425.

(2) انظر مثلاً: أحمد الذنيات وخالد البدينة: التحوّلات الفكرية في شعر حسان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج 29 ع 1 و 2، س 2013، ص ص 289-317، كذلك أحمد أويس: الإيمان بالله وصفاته في شعر حسان بن ثابت، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان، ع 22، س 2015، ص ص 115-130.

(3) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، ص ص 1-10.

(4) انظر شرح البرقوقي للبيت

ونشربها فنتبركنا ملوكا وأشد ما ينهنا اللقاء

المصدر السابق، ص 4. وقد ذهب فايز ترحيني إلى القول إنّ ذكر الخمر في هذه القصيدة إنّما هو مجرّد تقليد فني، لكنّه عاد بعد ذلك إلى القول: «إنّ ذلك لا يخرج عن إحدى الحالات التالية: إما أن يكون قد قيل في الجاهلية وإما أن يكون محمولاً على الشاعر وإما أن يكون مجرّد تقليد فني»، قارن بين ص 110-111 وص 155.

الميل إلى القول إنّ مدح حسان للنبيّ قد غابت عنه معاني المدح الجاهليّة⁽¹⁾، أو القول: «كان غزله في الجاهليّة أمّا في الإسلام فاقصر على المدح والهجاء والفخر»⁽²⁾.

ينخرط هدف هذه الدراسة في سياق تأمل علاقة النبوة بالشعر، وتحديدًا في سياق تأمل علاقة النبيّ بالشعراء من أتباعه. ونحن نعتقد أنّ حسان بن ثابت أفضل من يمثل هؤلاء. ونشير منذ البداية إلى أننا لا نروم دراسة شعره دراسة فنيّة وإنّا سنهتم بشعره من جهة علاقته بالنبيّ وبالإسلام فحسب. ومدار بحثنا الأسئلة التالية:

- لماذا كان حسان بن ثابت دون غيره من الشعراء شاعر النبيّ؟ وما دلالة اتخاذ النبيّ لنفسه شاعرًا؟

- ما هي الوظيفة المنيطة بحسان؟ وإلى أي حدّ التزم حسان بهذه الوظيفة؟

- ما هي وجوه العلاقة بين نصّ الشاعر ونصّ النبيّ؟

1. النبيّ والشاعر: الاختيار

يمكن أن ننطلق من الرواية التراثية التي تروي قصّة انتداب حسان، وهي رواية مبثوثة في جلّ المصادر المعنية بهذا الأمر. وقد اخترنا رواية مسلم: «...عن عائشة أنّ رسول الله قال: اهجوا قريشا، فإنّه أشدّ عليها من رشق بالنبل»، فأرسل إلى ابن رواحة فقال: «اهجهم»، فهجّاهم، فلم يُرض. فأرسل إلى كعب بن مالك. ثم أرسل إلى حسان بن ثابت، فلمّا دخل عليه، قال حسان: «قد آنّ لكم أن ترسلوا إلى هذا الأسد الضارب بذنبه. ثم أدلع لسانه فجعل يحركه. فقال: «والذي بعثك بالحقّ، لأفريتهم بلساني فريّ الأديم، فقال رسول الله ﷺ: «لا تعجل، فإنّ أبا بكر أعلم قريش بأنسابها، وإنّ لي فيهم نسبا، حتّى يلخص لك نسبي». فاتاه حسان، ثم رجع فقال: «يا رسول الله، لقد لخص لي نسبك. والذي بعثك بالحقّ لأسلنك منهم كما تسلّ الشعرة من العجين. قالت عائشة: فسمعت رسول الله ﷺ يقول لحسان: «إنّ

(1) عمّد الأزهري: حسان بن ثابت، مركز النشر الجامعي، تونس 2005، ص 57.

(2) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، انظر مقدمة البرقوقي، ص ٥٤.

روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافختَ عن الله ورسوله» وقالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هجاهم حسان فشفى واشتفى»⁽¹⁾.

إن تفضيل حسان على كعب بن مالك وعلى ابن رواحة يدفعنا إلى إيراد لمحة موجزة عن الشاعرين حتى نوصّل لهذا التفضيل.

أما كعب بن مالك، فهو من بني سلمة من الخزرج، من بيت شعر فقد كان أبوه مالك شاعرا أيضا، كان يكتب ويحسب⁽²⁾، أسلم باكرا وشارك في العقبة الثانية، كانت سنّه دون الثلاثين سنة عند الهجرة، شارك في غزوة أحد وأبلى بلاء حسنا وكان يحرس النبی ليلا وتخلّف عن تبوك ثم تاب الله عليه، ولآه النبی صدقات أسلم وغفار سنة 9 هـ واستعمله عثمان كذلك، وقد روى عن النبی ثمانين حديثا⁽³⁾. أما عن خصائص شعره فقد ضبط محقق ديوانه السّمت التالية:

- غياب الغزل والخمریات، وحضور الفخر والمدح والهجاء والزّناء.

- يخلو هجاؤه من الإقذاع والفحش، أما مدحه فلم يتّخذ حرفة.

- كلّ نقائضه إسلامية.

(1) مسلم: الصحيح، كتاب الفضائل، باب فضائل حسان بن ثابت، حديث رقم 6289. وقارن برواية ابن سعد: «أن النبی ﷺ أقرّ قيل: يا رسول الله، إن أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب يهجوك، فقام ابن رواحة فقال: يا رسول الله، ائذن لي فيه، فقال: أنت الذي يقول: بُتّ الله؟ قال: نعم يا رسول الله، قلت:

فبُتّ الله ما أتاك من حسن تبيت موسى ونصرا كالذي نصروا قال: وأنت فعل الله بك مثل ذلك، قال ثم وثب كعب فقال: يا رسول الله، ائذن لي فيه، فقال: أنت الذي تقول: همت؟ قال: نعم يا رسول الله، قلت:

همت سخينة أن تغالب ربها فليغلبن مغالب الغلاب قال: أما إن الله لم ينس ذلك لك. قال: ثم قام حسان الحسام فقال: يا رسول الله، ائذن لي، وأخرج لسانا أسود، فقال: يا رسول الله، لو شئت لفريت به المراء، ائذن لي فيه. فقال: اذهب إلى أبي بكر فليحدّثك حديث القوم وأيامهم وأحسابهم، هجهم وجبريل معك الطّبقات الكبير، ج4، ص325، كذلك القرشي: جهرة أشعار العرب، ص13، كذلك ابن رشيّق: العمدة، ج1، ص29. وتضيف بعض المصادر عليّ بن أبي طالب ضمن الرّواغبين في توتّي هذه المصنّعة، انظر الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص144-145، كذلك ابن الأثير: أسد الغابة ص269، كذلك الحصري: زهر الآداب، ج1، ص62-63.

(2) ابن حبيب: المجتبى، ص272.

(3) راجع مثلا ابن سعد: الطّبقات، ج4، ص393.

-يعدّ قوله: (الكامل)

نصلّ السيوفَ إذا قصرن بخطونا قدما ونلحقها إذا لم تلحق
أشجع بيت قالته العرب⁽¹⁾.

أما عبد الله بن رواحة، فهو من بلحارث من الخزرج أيضا، ناقض قيسا بن الحظيم في أيام الأوس والخزرج: يوم الفضاء ويوم حاطب ويوم بعث، قبل مجيء النبي إلى المدينة، كان يكتب، وقد أسلم باكرا وشهد العقبة الأولى والثانية⁽²⁾، شارك في بدر وأرسله النبي فاعتال أسير بن رفرام اليهودي وأرسله كذلك خارصا إلى خيبر، واستشهد يوم مؤتة⁽³⁾. أما عن شعره فقد غلبت عليه السمات التالية⁽⁴⁾:

- غياب المدح عن شعره الجاهلي، وحضور الفخر والمجاء: هجاء الأوس وحلفائهم من اليهود، وهو هجاء عفيف.

- غلبة المقطوعات القصيرة على شعره الإسلامي، وميله الجارف إلى استخدام بحر الرّجز مما يجعل مقطوعاته أشبه بالأنشيد.

- غلبة المعاني الدينية على شعره، وقد عبّر القدماء عن ذلك حين ذهبوا إلى أنّ المشركين كان يؤلمهم شعر حسان قبل الإسلام فلما أسلموا وفقهوا أصبح شعر ابن رواحة وشعر كعب بن مالك أشدّ إيلا ما لهم لأنّهما كانا يعيرانهم بالشرك⁽⁵⁾.

تقودنا المقارنة الضمنية بين الثالث الخزرجي إلى عدّ نبوغ حسان في الهجاء هو السبب الرئيسي الذي رجّح كفة حسان على صاحبيه.

(1) كعب بن مالك الأنصاري: الديوان، دراسة وتحقيق سامي مكي العاني، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، ط1، 1966، راجع الفصل الثالث بقلم المحقق الموسوم بموضوعات شعره، ص ص 81-150.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج3، ص 487.

(3) ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة، ج4، ص ص 72-75.

(4) استخرجنا هذه السمات من قراءة ديوانه، انظر عبد الله بن رواحة: الديوان، ص ص 115-166.

(5) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج1، ص ص 537-538، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج4، ص 324.

تتجلى إجادة حسان لهذا الفن من خلال غلبة غرض الهجاء على شعره قبل الإسلام وبعده. لقد كان حسان قُبيل مجيء النبي إلى يثرب لسان الخرزج في أيامهم مع الأوس ونذا لشعراء الأوس كقيس بن الخطيم وأبي قيس بن الأسلت. وقد بلغ به الأمر حدّ السباحة في الجزيرة العربية يطلب له أكفاء في غرض الهجاء⁽¹⁾. ورغم صعوبة التمييز بين شعره الجاهلي وشعره الإسلامي فإننا يمكن أن نطمئن إلى أنّ الشاعر قد هجا الأوس، واليهود بمختلف بطونهم، وهذيل، ومزينة، وأسلم، وثقيفا، وبني أسد، وهوازن، وجذام، وبني سليم، وبني الحماس، وخزاعة، وأقواما من قريش في جاهليته⁽²⁾.

يتصدّر الهجاء الأغراض الشعرية التي طرّقها الشاعر في إحصائية وليد عرفات المعتمدة على مجمل شعره برواية محمد بن حبيب (225 قصيدة) وهي كما يلي: 92 في الهجاء، 50 في ذكر الغزوات والحروب (ويختلط فيها المدح بالفخر بالهجاء)، 34 في الفخر، 22 في المدح، 8 في الرثاء، 8 في الذكريات، 4 في مواضيع مختلفة⁽³⁾، أما الزيادات التي جمعها وليد عرفات من المصادر المختلفة فقد تصدرت فيها الهجاء بقية الأغراض فأحصينا فيها 42 نصّا هجائيا من جملة 145 قطعة وقصيدة، أمّا محمد الأزهر باي فقد اقتصر إحصاؤه على شعر حسان الإسلامي وبلغ الهجاء 109 نصّا من جملة 173 قصيدة ومقطوعة من شعره في عهد الإسلام⁽⁴⁾. أمّا إحسان النصّ فقد قال عنه: «احتلّ الهجاء المنزلة الأولى في شعر حسان الإسلامي، شأنه في شعره الجاهلي. وعبقرية حسان الأصيله إنّما تتجلى في هذا الفنّ خاصّة، فهو ميدانه الذي يصلح فيه ويجول»⁽⁵⁾. ونحن نعتقد أنّ الخبر التالي يشير إلى تخصص حسان في إيلام

(1) «خرج حسان يرتجز بأبياء العرب فمرّ بهذيل.... فعارضه أبو ذؤيب» شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد السكري، حققه عبد الستار أحمد فراج وراجعه محمود محمد شاكر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د. ت، ج 1، ص 233، وراجع ديوان حسان بن ثابت، شرح البرقوقي، ص 56 و 424.

(2) حسان بن ثابت: الذّيون، شرح البرقوقي، راجع على التوالى الصفحات 56 و 146-148 و 193 و 226-228 و 232 و 241-242 و 268 و 278-285 و 342 و 344-346 و 425.

(3) وليد عرفات، ديوان حسان بن ثابت، دار صادر، بيروت، ط 1، 2006، ص 31-32 من مقدّمة المحقّق.

(4) محمد الأزهر باي: حسان بن ثابت، ص 23.

(5) إحسان النصّ: حسان بن ثابت، حياته وشعره، دمشق، ط 1، 1965، ص 132.

من يتصدى له بالهجاء: «كان حسان بن ثابت يخضب شاربه وعنفته بالحناء ولا يخضب سائر لحيته، فقال له ابنه عبد الرحمان: يا أبت، لم تفعل هذا؟ قال: لأكون كأبي أسد والغ في دم»⁽¹⁾. وكذلك قل في الأخبار التي تشير إلى أن حسان قد أدلى -في سياق استعراض مقدرته الشعرية- لساناً أسود طويلاً، فهي أخبار غايتها إبراز مقدرته على الهجاء ونبوغه فيه فعبّرت عن ذلك تعبيراً رمزياً.

صحيح أن حسان كان عند مجيء النبي إلى المدينة شاعراً راسخ القدم في الشعر، ولكن ذلك لا يبرّر عندنا اختياره من قبل النبي ليكون شاعره والناطق باسم الكيان الجديد الناشئ في المدينة. لقد كان حرّاً بالنبي أن ينأى بنفسه وبدعوته عن الشعر أو عمّا تعاهدته العرب من الشعر على الأقل. ولئن كان مضطراً بفعل إكراهات الواقع وشروط العصر وضرورة التمكن للدعوة إلى اختيار شاعر، فإن اختيار حسان بالذات مخرج من جهة كونه شاعر الغساسنة ومادحهم، ولعلّ الأشدّ إحراجاً هو تفضيل حسان على كعب بن مالك والحال أن كعباً أقدم إسلاماً بما أنّه «قد شهد العقبة في قولهم جميعاً»⁽²⁾، وعلى عبد الله بن رواحة الذي شهد هو الآخر العقبة والذي ناقض قيساً بن الخطيم في حروب الأوس والخزرج شأنه شأن حسان، لكنّه كان يتزعّج في شعره إلى التعفّف وإلى المعاني الدينية في هجاء المناوئين. لقد سعى إحسان النصّ إلى الإجابة عن سرّ اختيار حسان وتوصّل إلى ثلاثة أسباب أولها نبوغ حسان في الهجاء، وثانيها المنافسة بين مكّة ويثرب، وثالثها تباين الأصول في النسب فقريش

(1) الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 143.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 393.

وقد بين Agnes Imhof في مقاله:

the qur'an and the prophet's poet: two poems by Ka'b b. Malik, in The qur'an in context, edited by Angelika Neuwirth; LEIDEN - Brill-Boston 2010, pp389-406.

أنّ كعباً بن مالك قد استوعب قيم الرسالة الجديدة واستخدم ألفاظاً قرآنية على عكس حسان بن ثابت (لفظ الجهاد مثلاً)، وقد عوّّل الباحث على قصيدتين لكعب بن مالك، الأولى رائية ومطلّعة: (الوافر) لقد خزيت بغدتها الجبور كذاك الدهر ذو صرف يدور

والثانية فائية ومطلّعة: (الوافر)

قضيّا من تهامة كلّ ريب وخير ثمّ أجمعنا السيوف

راجع لكعب بن مالك: الديوان، على التوالي ص 203-205 وص ص 234-237.

معدية عدنانية والأنصار يانيون من قحطان⁽¹⁾. والحقيقة أن السببين الثاني والثالث لا يبرران البتة تفضيل حسان على صاحبيه: كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، فلا يبقى إذن إلا السبب الأول وهو نبوغ حسان في الهجاء. وقد تفتن الباحث نفسه إلى ذلك حين ختم إجابته بالقول: «من المحقق أن الرسول لم يختار حسان عفوا واعتباطا، فقد سمع من قبل هجاءه الذي قاله في الأوس، وأنس في شعره هذا موهبة هجائية فذة، فاصطفاه لنفسه»⁽²⁾.

يمكننا أن نقرر إذن أن النبي قد انتدب حسان لخصاله الشعرية الهجائية لا غير. ومن ثم يحق لنا أن نتساءل: ألا يعطي ذلك الأمر انطبعا لدى مناوئي محمد أنه باحث عن توطيد أركان دولة لا غير، شأنه شأن سادة العرب وأشرافهم؟ ولكن النبي كان على وعي بشراسة المعركة التي كان عليه أن يخوضها لتثبيت سلطته واقتلاع الاعتراف به نبيًا وسيّدًا، وكان على وعي كذلك بأن الحرب تحتاج إلى سلاحين جارحين: السيف واللسان⁽³⁾: سيف حاد يخضع الرقاب أو يقطعها، ولسان سليط يذلها ويجعلها أضحوكة في العرب.

وقد كشف حسان قبل الإسلام وبعده على هذه القدرة حتى قال النبي عن هجائه: «لهذا أشدّ عليهم من وقع النبل»⁽⁴⁾. وقد كان حسان واعيا بهذا الدور وبالأثر الذي يتركه الهجاء في المهجو على وجه الدهر، وقد عبّر عن ذلك في قصائد كثيرة نتخب منها قوله (الكامل):

فتوقّعوا سُبُلَ العذابِ عليكمُ ممّا يُمرّرُ على الرّويِّ لِساني

(1) إحسان النص: حسان بن ثابت، حياته وشعره، ص 74.

(2) نفسه، ص 75، وانظر كذلك قوله: «لأنّ اللديح لم يكن ميدان حسان الأصيل، وميدانه الأصيل إتّما هو الهجاء والفخر»، ص 184.

(3) قال طرفة بن العبد: (الكامل)

بحسام سيفك أو لسانك وال كلم الأصيل كأرغب الكلم
الدّيون، ص 103، وقال امرؤ القيس: وجرح اللسان كجرح اليد، الدّيون، ص 53.

(4) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 325-326.

ولتُعرفنَ قلائِدي بِرقابِكُم كالوُشمٍ لا تَبْلى على الحَدَثَانِ⁽¹⁾

ولعلَّ هذه المقدرة على الهجاء بل هذا الميل إليه وهذه الرغبة فيه قد جعلت الشاعر لا يتورّع في مناسبات كثيرة عن الهجاء المقذع، وهو هجاء تحرّج ابن هشام في أحايين كثيرة من روايته. فقد قال عن قصيدته في هجاء أبي سفيان بن حرب وهند زوجته التي مطلعها: (الكامل)

أُشِرت لكاع وكان عادئُها لؤمٌ إذا أُشِرت مع الكُفْرِ⁽²⁾
«وهذا البيت في أبيات له تركناها، وأبياتاً أيضاً على الدال، وأبياتاً أخر على الدال، لأنّه أقذع فيها»⁽³⁾.

ولا يذهبنَ في الظنّ أنّ الشاعر قد قصر هجاءه في الإسلام على مناوئي النبيّ فحسب، بل هجا كذلك مسلمين هجاء مقذعاً نابياً من مثل قوله: (الوافر)⁽⁴⁾

سلامةٌ دميةٌ في لوح باب هبَلتَ ألا تعرّزَ كما تجيرُ
تقلّدُ أيرَ زنباعٍ ورّوحٍ سلامةٌ إنّه بئس الخفيرُ
وهجا المهاجرين في حادثة الإفك⁽⁵⁾، بل إنّه قد هجا إحدى نساءه⁽⁶⁾.

(1) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، ص 420-421، كذلك ص 118. ومعلوم أنّ هذا المعنى متداول في الهجاء العربيّ قبل الإسلام وبعده حتّى أنّ الشاعر الأسود بن يعفر النهشلي كان يلقب بـ«ذو الأثار النهشلي» لأنّه «إذا هجا قوما ترك فيهم أثراً» انظر المفضل الضبيّ: المفضليات، المفضلية رقم 44، ص 215.

(2) نفسه، شرح البرقوقي، ص 229-231.

(3) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 55.

(4) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، ص 219، راجع كذلك الصفحات 55 و 142 و 155-156 و 213 و 276 و 337 و 343.

(5) نفسه، ص 104.

أمسى الجلابيب قد عَزّوا وقد كثروا وابن الفريفة أمسى بيضة البلد،
ونعتقد أنّ أصل البيت: أمسى الخلايب.... وهي الرواية التي أثبتها وليد عرفات، والخلايب: الأخلاط من كلّ وجه، راجع حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، ج 1 ص 284 و ج 2، ص 212، وانظر كذلك:

W.Arafat: a controversial incident and the related poem in the life of Hassen B Thabit, in B.S.O.A.S. vol17, n2, 1955. pp197-198.

(6) نفسه، ص 267، قوله: (البسيط)

وقد جعل هذا الأمرُ النَّبِيَّ يتدخل في مناسبات كثيرة لإلجام الشاعر وكبح جنوحه إلى الهجاء أو لدعوته إلى عدم الإسراف في القول. ويتجلى ذلك من خلال الأخبار⁽¹⁾، كما يتجلى أيضا من خلال شهادة الشاعر نفسه في شعره، نعني قوله: (البيسط)

لولا النَّبِيُّ وقول الحقِّ مَغْضِبَةٌ لما تركتُ لكم أنثى ولا ذكرا⁽²⁾

نعتقد أنَّ اختيار حسان إنَّما كان اختيارا خاضعا لشروط الصراع المحتدم بين محمد ومناوئيه. لقد كان محمد في حاجة إلى شاعر هجاء يلحق بأعدائه الأذى. ولا ريب أنَّ ذلك يخالف دعوة القرآن إلى الإمساك عن السباب: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام 6/ 108)، والتنازع بالألقاب: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ (الحجرات 49/ 11)، والقذف: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْفَحْشَاءَ يَزْمُونَ الْفَحْشَاءَ وَلَمْ يَأْتُوا بِآيَةٍ شَهَادَةً فَاَجْلِبُوهُمْ فُتْنًا﴾ (النور 24/ 4) والهمز واللمز: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ (الهمزة 104/ 1)، واستباحة الأعراض والفحش في القول: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾ (الأعراف 7/ 33) والجهر بالسوء: ﴿لَّا يَحِبُّ اللَّهُ الْمُجْتَهَرُ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (النساء 4/ 148) في آيات كثيرة. ومما يزيد الأمر غرابة ميل حسان في شعره الإسلامي إلى الهجاء بالعيوب الخلقية وبرمي الأمتها بالفحشاء وبالطعن في النسب وبالفحش والبذاء.

إنَّ حسان قد اختطَّ بذلك مسلكا في الهجاء جديدا تلقَّفه من جاء بعده، لكنَّ

وَيْلٌ أَمْ شَعْنَاءُ شَيْئًا تَسْتَنْثِي بِهِ
كَأَنَّهُ فِي صَلَاحٍ وَهِيَ بَارِكَةٌ
وَانْظُرْ كَذَلِكَ ص 399.

(1) جاء في طبقات ابن سعد: «باع النَّبِيُّ خزاعيا بن عبد نهم على قومه... ثم إنَّ خزاعيا خرج إلى قومه فلم يجدهم كما ظنَّ فأقام، فدعا رسول الله ﷺ حسان بن ثابت فقال: «اذكر خزاعيا ولا تهجه»، فقال حسان:

ألا أبلغ خزاعيا رسولا
بأنَّ الذم يغسله الوفاء
الطبقات، ج 1، ص 252-253. وجاء في الإصابة أن الحارث بن عوف الذي رفض تزويج ابنته للنبي قد استجار بالنبي من لسان حسان، العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 683. راجع ما ذكرناه سابقا عن وظائف شعراء النبي.

(2) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوق، ص 226.

الطَّرِيف في الأمر أنَّ هذا المسلك قد رغب عنه الشعراء الجاهليون رغم أنَّهم لم يبلغوا الإسلام ولم يدينوا به. ونظنَّ أن أبا عمرو بن العلاء حين قال عن الهجاء: «خير الهجاء ما تنشده العذراء في خدرها فلا يقبح بمثلها»⁽³⁾ إنَّما كان يعني الهجاء الجاهلي. لقد لاحظ إحسان النصَّ ذلك⁽⁴⁾ وقال عنه: «لا نجد لحسان هجاء يتكئ على القيم الإسلامية إلا في النَّادر»⁽⁵⁾. أما فايز ترحيني فقد شعر بهذا الحرج فحاول تبرئة حسان بالقول: «شرع يرمي قريشا بالداهية في غير فحش»⁽⁶⁾، لكنَّ هذا الباحث سرعان ما تراجع وأقرَّ أنَّه «لا يكاد يترك لهم أنثى ولا ذكر إلا وألصق به الفحش والرَّذيلة»⁽⁷⁾.

إنَّ وطأة الصراع من جهة، وشرك الأعداء من جهة ثانية قد يسوَّغان هذا الاختيار، وقد يسوَّغان كذلك مشاركة أبي بكر بليعاز من النَّبيِّ⁽⁸⁾ في مدِّ حسان بمعايب نسب المناوئين.

إنَّ نصيحة النَّبيِّ لحسان بأن يأتي أبا بكر ليعلمه مثالب القوم ومطاعن نسبهم أمر تكاد تجمع عليه المصادر، وهو ما يؤكِّد ما ذهبنا إليه من أنَّ اختيار حسان إنَّما هو اختيار لشاعر هجاء وأنَّ انتدابه إنَّما كان لغرض هجاء المناوئين. ومما يؤكِّد لدينا استعانة حسان بأبي بكر -وقد كان نسابة بل «أعلم الناس بقريش»⁽⁹⁾- ما وقفنا عليه من تفاصيل في شعر حسان الهجائي. وهي تفاصيل لا يمكن أن تصدر إلَّا عن رجل

(3) ابن رشيقي: العمدة، ج2، ص 867

(4) إحسان النص: حسان بن ثابت، حياته وشعره، ص 153 و162-163.

(5) نفسه، ص 157.

(6) فايز ترحيني: الإسلام والشعر، ص 103.

(7) نفسه، ص 104. وقد سلك سامي مكِّي العاني التَّهَج نفسه فقال: «لم يكن (الهجاء) نثرًا بالشعر إلى أعراض الناس، ولا قذفًا بالروان الشتائم والساوئ» ثم قال «معظم أهاجيجهم كانت استمرارًا لأساليب الجاهليين في التعبير بالألقاب»، راجع الإسلام والشعر، ص 116-117. وننبه إلى أنَّ هذا الباحث قد أسقط ذكر غرض الهجاء حين تحدَّث عن الأغراض الشعرية، راجع ص ص 67-171.

(8) ابن سعد: الطبقات، ج4، ص 325 وج3، ص 489، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج4، ص 146، كذلك: ابن الأثير: أسد الغابة، ص 269، وتتكرَّر في هذه المصادر قول أبي بكر لحسان: «أذكر فلانة ولا تذكر فلانة» وقول قريش: «هذا شعر لم يغب عنه ابن أبي قحافة».

(9) الكلبي (هشام بن محمَّد): مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيد أحمد، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان 1977، ص3، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج1، ص10.

راسخ القدم في العلم بالأنساب: نمثل لذلك بقدرته على أن يهجو القوم والنبيّ منهم: «يسلّه كما تسلّ الشعرة من العجين»⁽¹⁾، بل إنّه قد هجا أبا سفيان بن الحارث بن عبد المطلب (ابن عمّ النبيّ) وغمز نسبه دون أن يتناول نسب بني هاشم معوّلاً في ذلك على الطعن في سيرة أمّهم سميّة وجذّته سمراء⁽²⁾، وهجا أبا سفيان بن حرب وزوجته هنداً والوليد بن المغيرة بمغامز في النسب خفيّة⁽³⁾.

ونحن نرجّح أنّ النبيّ وأبا بكر كانا يطلّعان على القصيدة وهي تنشأ فتُحكّك وتُتخلّ قبل أن تذيع بين الناس، لا سيّما أنّ النبيّ كان يأوي في أحايين كثيرة إلى أطمّ حسان: يزور جاريته مارية، ويتعهّد شاعره وسلفه حسان.

2. إشكاليات أسلمة الشعر

أ. جبريل ملها؟

يذكر القدماء أقوالاً كثيرة للنبيّ في الدّعاء لحسان، وهي أقوال مبثوثة في كتب السّير والتاريخ والرجال وحتّى في مجاميع الحديث النبويّ، لكنّ ما يلفت انتباه

- (1) هكذا تروي المصادر إجابة حسان عن سؤال النبيّ: «كيف تهجوهم وأنا منهم؟» انظر مسلم: الصحيح، كتاب الفضائل، باب فضائل حسان بن ثابت، حديث رقم 6287 و6288.
(2) يقول (الطّويل):

لقد علم الأقبام أنّ ابن هاشم	هو الفصن ذو الأفنان لا الواحد الوغد
وأنّ سنام المجد من آل هاشم	بنو بنت مخزوم ووالدك العبد
وما ولدت أفناء زهرة منكّم	كرهما ولم يقرب عجائزك المجد
ولست كعبّاس ولا كابن أمّهم	ولكن هجين ليس يورى له زند
وأنت زعيم نيط في آل هاشم	كما نيط خلف الرّاكب القدح الفرد
وإنّ امراً كانت سميّة أمّهم	وسمراء مغلوب إذا بُلغ الجهد

الذيّوان، شرح البرقوقي، ص 159-160. وينقل البرقوقي في الشرح الخبر التالي: «فلما بلغ هذا الشعر أبا سفيان قال: هذا شعر لم يرغب عنه ابن أبي قحافة» ص 161. وتتجلى المعرفة الواسعة بالنسب كذلك في الآيات المذكورة في قوله «بنو بنت مخزوم» ذلك أنّ أمّ عبد الله بن عبد المطلب (أب النبيّ) والعبّاس هي فاطمة بنت عمرو بن عابد بن عمران بن غزوم. انظر كذلك الأمر نفسه ضمن حسان بن ثابت: الذيّوان، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 373 وانظر قصيدته في هجاء أبي لب مستثيا بني هاشم، نفسه، ج 1، ص 407.

- (3) حسان بن ثابت: الذيّوان: شرح البرقوقي، ص 157-158 و229-231 و400-401، كذلك حسان بن ثابت: الذيّوان، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 396

الباحث في هذه الأقوال إقامة علاقة بين شعر حسان بن ثابت والملائكة. فقد جاء عن النبي قوله لحسان: «اهجهم، أو هاجهم، وجبريل معك»⁽¹⁾، وقوله: «أجبت عتي، اللهم أيده بروح القدس»⁽²⁾، وقوله: «إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافحت عن الله ورسوله»⁽³⁾. وتذهب بعض الأخبار إلى أن جبريل قد أعان حسان بن ثابت في مديح النبي بسبعين بيتاً من الشعر⁽⁴⁾.

تكشف مثل هذه الأحاديث أو الأدعية النبوية عن تحول في جهة الإلهام الشعري من الجن أو التابع إلى الملائكة على التعميم أو إلى جبريل على التخصيص⁽⁵⁾. والحق أن ذلك التمييز إنما أقامه الإسلام الناشئ بين القرآن والشعر، لا بين الشعر المناوي للنبي والشعر المنافع عنه.

صحيح أن الآية الأخيرة التي في سورة الشعراء: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْقَضُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء 26/227) قد نزلت لاستثناء شعراء الدعوة الجدد. لكن الاستثناء يتعلق بالمصير ولا يتعلق بجهة الإلهام، ولا يمكن أن نعده متعلقاً بجهة العلم إلا إذا قرأنا هذه الآية متصلة بالآية: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن نُّزِّلُ السَّيِّئَاتِ﴾ (الشعراء 26/221) وهو أمر ممكن على أية حال.

فهل كان حسان على وعي بهذا الاستثناء؟

وهل كان ينزل شعره الإسلامي ضمن هذا المصدر الجديد للإلهام الشعري؟

(1) مسلم: الصحيح، كتاب الفضائل، باب فضائل حسان بن ثابت، حديث رقم 6281 كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 4 ص 144-145، كذلك القرشي: جبهة أشعار العرب، ص 13.

(2) نفسه، حديث رقم 6278.

(3) نفسه، حديث رقم 6289، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 149، كذلك: ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج 1، ص 204-209.

(4) ابن سعد: الطبقات، ج 4 ص 326، كذلك: الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 149.

(5) في هذا السياق ينتزل قول الزبير بن بدر: «إن هذا الرجل لموتى له، خطبه أخطب من خطبنا، وأشعره أشعر من شاعرنا»، ابن هشام: السيرة النبوية، ج 4، ص 125.

تشير بعض الأخبار إلى أن الرجل قد تمثل هذه الخصيصة الجديدة ولاذ بها حين يُهيّ لاحقا عن إنشاد الشعر في المسجد، فقد جاء «عن أبي هريرة أنه قال: مرّ عمر بحسان وهو ينشد في المسجد فلحظ إليه فقال: قد كنت أنشد فيه وفيه من هو خير منك، فسكت، ثم التفت حسان إلى أبي هريرة فقال: أنشدك بالله، أسمعته رسول الله يقول: أجب عني، اللهم أيده بروح القدس؟ قال: نعم»⁽¹⁾. ولكن استقراء مدوّنته الشعريّة يوفّقنا على عكس ذلك تماما. لقد ذكر حسان جبريل في المواضع التالية:

1. وجبريل رسول الله فينا وروح القدس ليس له كفاء⁽²⁾، (الوافر)
2. برجالٍ لستم أمثالهم أيّدوا جبريل نصرا فنزل⁽³⁾، (الرملي)
3. يا حارٍ في سنة من نوم أولكم أم كنت ويحك مغترا بجبريل⁽⁴⁾، (البسيط)
4. غداة جبريل وزيّر له نعم وزير الفارس الحامل⁽⁵⁾، (السريع)
5. ويوم بدر لقيناكم لنا مدد فيرفع النصر ميكال وجبريل⁽⁶⁾، (البسيط)
6. يتابنا جبريل في أبياتنا بفرائض الإسلام والأحكام⁽⁷⁾، (الكمال)
7. ميكال معك وجبريل كلاهما مدد لنصرك من عزيز قادر⁽⁸⁾، (الكمال)

-
- (1) مسلم: الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل حسان بن ثابت، حديث رقم 2485، كذلك أبو داود: سنن، دار الجليل، بيروت، 1988، ج 4، ص 305 (باب ما جاء في الشعر)، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 150، كذلك ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 326-327.
- (2) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوق، ص 6، والبيت في سياق فخر جماعة المسلمين على منافقيهم.
- (3) نفسه، ص 304، والبيت في سياق فخر جماعة المسلمين على منافقيهم.
- (4) نفسه، ص 318، والبيت في سياق إخبار جبريل النبي بقتل الحارث بن سويد بن الصامت الأنصاري المجذّر بن زياد البلوي (وهما مسلمان) ثارا لأبيه المقتول قبل الإسلام.
- (5) نفسه، ص 331، والبيت في سياق رثاء حمزة.
- (6) نفسه، ص 346، والبيت في سياق الفخر بانتصار بدر بعون من الملائكة، وهو يتقاطع مع معنى الآيات: «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ فَأَقْرَعُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ أَنتَ لَكُم تَشْكُرُونَ ﴿١﴾ إِذْ يَقُولُ الْمُؤْمِنِينَ أَلَّنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُبَدِّكُمْ رَبُّكُمْ بِقَلْبَةِ عَالِيٍّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُزِيلِينَ ﴿٢﴾ بَلَى إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يَتَذَكَّرُكُمْ رَبُّكُمْ بِقَلْبَةِ عَالِيٍّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿٣﴾﴾ (آل عمران 3/ 123-125).
- (7) نفسه، ص 389، والبيت في سياق الفخر بجماعة الأنصار.
- (8) نفسه، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 483، والبيت في سياق مدح النبي.

8. نُصِرْنَا فَمَا تَلَقَّى لَنَا مِنْ كَتِيبَةٍ يَدُ الذَّهْرِ إِلَّا جَبْرِئُلُ أَمَامَهَا⁽¹⁾، (الطويل)

وهي مواضع يمكن أن نتبين من خلالها عدم حضور جبريل والملائكة في دور الملهمين للشعر الموحين به والمؤيدين لحسان في معركته الشعرية على عكس ما تذهب إليه الأحاديث النبوية والأخبار. وهو غياب جعل الباحث عن تحولات في شعر حسان بعد الإسلام يعجز عن العثور على بيت واحد يؤيد به تحول حسان من الولاء إلى الجن في شعره إلى الولاء إلى الملائكة⁽²⁾. ويزداد الأمر غرابة حين ننظر في جهة العلم بالشعر التي يتولاها حسان.

يعدّ حسان من أكثر الشعراء شعرا على الشعر أي «اتخاذ الشعر مطية لحديث جهرّي عن الشعر»⁽³⁾، وقد أحصى الطاهر المهامي 56 بيتا لحسان في هذا «الغرض» وهو ما لم يبلغه أي شاعر آخر حتى عصره⁽⁴⁾. إن هذا الموطن -نعني شعر الشاعر على شعره- هو الموطن الذي يتضمّن عادة الإشارة إلى جهة العلم بالشعر. ولم يشذّ حسان عن هذه القاعدة فأشار إلى ذلك في المواطن التالية:

1. وأخي من الجنّ البصير إذا حال الكلام بأحسن الجبر⁽⁵⁾ (الكامل)

ولئن كان القطع بجاهلية هذه القصيدة أو بإسلاميتها أمرا متعذّرا فإننا نرجح انتهاءها إلى المرحلة الإسلامية، لأنّ الشاعر قد استخدم فيها كلمة «الدُّكْر» في البيت 32 للإشارة إلى الكتاب المقدّس، واستخدم عبارة «نساء العالمين» في البيت 33 وهي عبارة لم تكن مستخدمة قبل الإسلام⁽⁶⁾. وهبّ أن القصيدة جاهلية، فإننا نلاحظ أنّ

(1) حسان بن ثابت: الذّيان، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 522، والبيت في الفخر الجاهلي.

(2) انظر مثلا: أحمد الذّنيات وخالد البداية: التحولات الفكرية في شعر حسان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج 29 ع 1 و 2، ص 2013، ص 292-295.

(3) الطاهر المهامي: الشعر على الشعر، ص 10.

(4) نفسه، 65. أمّا زيادة حسان سابقه ومعاصره في هذا المجال فهو أمر قد استتجناه من الإحصائيات الواردة في كتاب الشعر على الشعر، ص ص 28-70.

(5) حسان بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقي، ص 174.

(6) البيتان محذوفان من الذّيان بشرح البرقوقي، مثبتان في تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 53.

الرجل لم يقل شيئاً في جيبها أي إنه لم يستبدل هذا الأخ من الجن بآخر من عالم الملائكة.

2. وقافية عَجَّتْ بِلَيْلِ رَزِينَةٍ تَلَقَيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ نُزُولَهَا (الطويل)
يرأها الذي لا ينطقُ الشعرُ عنده ويعجزُ عن أمثالها أن يقولها⁽¹⁾

ينتمي البيتان كذلك إلى مقطوعة لا تتعدى الأربعة أبيات في الفخر العام، وهي أبيات لا يمكن القطع كذلك بانتائها إلى المرحلة الجاهلية أو الإسلامية من شعره. وتجدر الإشارة إلى أن عرفات قد أورد رواية أخرى للبيت الثاني بدت لنا أقوم⁽²⁾. ويمكن ملاحظة تقاطع بين قول الشاعر «قافية رزينة» ووصف القرآن للوحي بأنه «قول ثقليل: ﴿إِنَّا سُلِّقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (المزمل 5/73).

3. ولي صاحبٌ من بني الشَّيْبَانِ فَطَوْرًا أَقُولُ وَطَوْرًا هُوَ⁽³⁾ (المتقارب)

ورد هذا البيت ضمن مقطوعة تحتوي على ثلاثة أبيات غايتها إبراز المقدرة اللغوية للشاعر، وهي خلو من أية إشارة تاريخية يمكن من خلالها القطع بزمन إنشائها. لكن الطريف أن يصحب هذه المقطوعة خبران نعرضهما في ما يلي:

الخبر الأول: «أخبرني علماء الأنصار أنَّ حسان بن ثابت بعدما ضَرَّ بصره مرَّ بابن الزُّبَيْرِ وعبد الله بن أبي طلحة بن سهل بن الأسود بن حرام ومعه ولده يقوده، فصاح ابن الزُّبَيْرِ بعدما ولى: يا أبا الوليد، من هذا الغلام؟ فقال حسان بن ثابت الأبيات»⁽⁴⁾.

الخبر الثاني: «قال حسان بن ثابت وكانت السَّعْلَةُ لقيته في بعض أزقة المدينة فصرعته وقعدت على صدره وقالت له: أنت الذي يأمل قومك أن تكون شاعرهم؟

(1) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقى، ص 335.

(2) يهاب الذي لا ينطق الشعر مثلها ويعجز عن أمثالها أن يقولها

حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، ج 1 ص 294. وروى ابن قتيبة البيت الأول كما يلي: وقافية مثل السنان رزتها تناولت من جَوِّ السَّاءِ نُزُولَهَا، الشعر والشعراء، ج 1، ص 298.

(3) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقى، ص 423.

(4) نفسه، ص 422، كذلك: حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 520، ويترر السؤال في الخبر: «من هذا الغلام؟» البيت الأول:

إذا ما ترعرع فينا الغلام فما إن يقال له من هو.

فقال: نعم. قالت: والله لا ينجيك مني إلا أن تقول ثلاثة أبيات على روي واحد، فقال حسان الأبيات»⁽¹⁾.

إن تأكيد الخبر الأول على أن الأبيات قد قيلت بعد أن شاخ حسان ورسخت قدمه في الإسلام يوازيه تأكيد الخبر الثاني على أن الأبيات قد قيلت قبل أن يشتد عوده في الشعر وقبل أن تبلغ دعوة الإسلام مسامعه. ونحن نعتقد أن وراء هذا التناقض رهانا بل صراعا على جهة العلم بالشعر التي يتولاها حسان: أهي الملائكة كما تقر ذلك الأحاديث النبوية أم هي الجن كما تقر ذلك السنة الشعرية؟

إزاء هذا التناقض في الأخبار، وإزاء هذا التكتّم عن هوية «صاحب» الشاعر وملهمه فإننا مضطرون إلى الترجيح. وقد بدا لنا القول باستمرار حسان على تولي الجن جهة علم بالشعر بعد إسلامه راجحا، وذلك لأسباب ألمحنا إلى بعضها سابقا، وفي ما يلي بعضها الآخر:

من أسباب ترجيح استمرار حسان على تولي الجن جهة علم بالشعر ورود اسم حسان الجنّي ضمن قائمة الجنّ المؤمنين بالنبيّ، والذين استمعوا القرآن من جنّ نصيبين، وهم تسعة: سليط وشاطر وخاضر وحسا ومسا ولحقم والأرقم والأدرس وحاصر»⁽²⁾. وإلى «حسا» يشير ابن حجر ثانية باستخدام اسم «حسان» فيقول: «حسان الجنّي: أحد جنّ نصيبين، تقدّم ذكره في ترجمة الأرقم»⁽³⁾. وسواء كان الاسم الذي أطلقته مخيلة المؤمنين على هذا الجنّي حسا أو حسان فإن له صلة في رأينا بالشاعر حسان لأنه يكاد يكون الاسم الوحيد المتداول - إلى جانب اسم الأرقم، وقد كان صحابيا هو الآخر - في عالم أسماء البشر زمن النبوة، ولأنّ من عادة العرب أن تطلق على صاحب الشاعر تسمية تشقها من اسم الشاعر، مثل هيبه صاحب

(1) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقي، ص 423، كذلك: حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، ج 1 ص 520، ويبرز الخبر تكرار الروي «هوه» في الأبيات الثلاثة.

(2) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 1، ص 198-199.

(3) نفسه، ج 2، ص 58.

عبيد بن الأبرص الشاعر، وزهير صاحب زهير بن أبي سلمى⁽¹⁾. ولا ضير أن يكون اسمه حسا (أي اسم حسان ناقصا) بها أن هؤلاء من الجنّ وهم مشوّهون أو أنصاف بشر حسبما اقتضته مخيلة الناس قبل الإسلام وبعده⁽²⁾.

ومن الأسباب كذلك ورود اسم فارعة الجنية ضمن أسماء الصحبايات من النساء⁽³⁾. وقد جاء في قائمة النساء الصحبايات: «فريعة بنت خالد بن خنيس بن لوذان الأنصارية، والدّة حسان بن ثابت وإليها كان يُنسب، فيقال: ابن الفريعة»⁽⁴⁾. ومعلوم أن حسان كان يُسمّى أو يسمّى نفسه ابن الفريعة، وقد جاء عنه قوله (البسيط):

أُمسى الجلابيب قد عَزُّوا وقد كُثُّروا وابنُ الفُرَيْعة أُمسى بِنِصَّةِ الْبَلَدِ⁽⁵⁾

إنّ ما يدفعنا إلى الشكّ في كون هذا الاسم هو اسم أمّه عدم استساغتنا أن يكنّي شاعر هجاء نفسه بأمّه والحال أنه متعرّض لقدح الشعراء، دلّنا على ذلك خبر حسان نفسه مع الخطيئة⁽⁶⁾. ثم إنّ الثبوت في نسب أخيه أوس بن ثابت قادنّا إلى أنّ أمّه

(1) وردت أخبار هؤلاء التوابع مبثوثة في كتب الأدب والأخبار. راجع مثلا القرشي (أبو زيد): جهرة أشعار العرب، ص 17-24، كذلك عمّاد عجيّة: موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلائلها، ص 391-392، كذلك علي عمّاد البجاوي وأبو الفضل إبراهيم وعمّاد جاد المولى: قصص العرب، ج 4، ص 366، كذلك: الألويسي (محمّد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ج 2، ص 367. وقد أورد جامع قصص العرب مثل هذه الأخبار في الباب الخامس من الجزء الرابع من ذلك خبر تعرّف الأعشى إلى هاجسه مسحل وابتيه سمية وهريرة اللتين ذكرهما الأعشى في شعره، وخبر هيب صاحب عبيد، وخبر لافظ صاحب امرئ القيس، وخبر زهير الجنيّ صاحب زهير بن أبي سلمى الإنسي... وقد تواصل هذا الاعتقاد في الإسلام في بابيّ الشعر والغناء إذ كانت الجنّ تعلّم الغريض الأصوات وكذلك أمر إبراهيم الموصلي... انظر قصص العرب، الباب الخامس ص 363 - 407.

(2) راجع خبر مسحل صاحب الأعشى، وخبر شقّ الكاهن ضمن ابن منبّه (وهب): كتاب التيجان في ملوك جعير، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، ط 2، 1979، ص 291، وانظر:

Chelhod (J): Les structures du sacré chez les arabes, P 81.

(3) العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، ج 8، ص 261.

(4) نفسه، ج 8، ص 279.

(5) حسان بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقمي، ص 104.

(6) «قال (حسان): ما كنتك؟ قال (الخطيئة): أبو مليكة. قال: ما كنت قطّ أهون عليّ منك حين كنتيت بامرأته»

ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 172.

هي سخطى بنت حارثة بن لوزان، وكذلك الشَّان في نسب أخيه أبي شيخ⁽¹⁾. وما يؤكد لدينا وهم أصحاب التَّراجم في تسمية أم حسان ما جاء في اللسان: «وفارع و فريع و فريعة و فارعة كلُّها أسماء رجال، وفارعة اسم امرأة»⁽²⁾. ولقد وقفنا في معاني الجذر (ف.ر.ع) على معان يمكن تنزيلها ضمن سنن القول الشعري عامة، وضمن فحولة الشاعر الهجاء خاصة⁽³⁾. وقد تسمَّى الشاعر الجاهلي موسى بن جابر الحنفي اليمامي بابن الفريعة⁽⁴⁾. أضف إلى ذلك أننا لم نقف في شعر مناوئي حسان في الجاهلية وفي الإسلام على إشارة إلى أمه الفريعة. ولعل ما تقدّم يسمح لنا بالقول إن حسان حين نسب نفسه إلى الفريعة كان يعني رجلاً من الجن. ولئن اعتاد الشعراء إعلان صحبتهم للجنّ أو أخوتهم في أقصى الحالات فإن إعلان حسان عن بنوته للجنّ (ابن الفريعة) كان الهدف منه التفصي من لقب كان قد علّق به هو «ابن المفدى بالتيس»، وذلك في إشارة إلى عار لحق أباه⁽⁵⁾.

وقد عثرنا في الأغاني على خبرين يفيد الأول صلة حسان بالجنّ في أواخر حياته، ف: «عن الربيع بن مالك بن أبي عامر عن أبيه أنّه قال: بينا نحن جلوس عند حسان بن ثابت، وحسان مضطجع مسند رجله إلى فارع قد رفعهما عليه، إذ قال: مه! أما رأيتم ما مرّ بكم الساعة؟ قال مالك: قلنا: لا والله، وما هو؟ فقال حسان: فاختة مرّت الساعة بيني وبين فارع فصدمتني أو قال فرحتني، قال: قلنا: وما هي؟ قال: (الطويل)

ستأتيكم غداً أحاديث جمّة فاضغوا لها آذانكم وتسمّعوا

- (1) ابن سعد: الطبقات، ج 3، ص 467، العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة ج 1، ص 292. ويذهب ابن حبيب إلى أنّ أم أبي شيخ هي عمرة بنت مسعود بن قيس بن عمرو، راجع المحرر، ص 431.
- (2) ابن منظور: لسان العرب، مادة (ف.ر.ع).
- (3) نفسه، مادة (ف.ر.ع): .. فارع كل شيء: أعلاه... والفارغ: المرتفع العالي المعتمد الحسن... وتفرّع القوم: ركبهم بالشتم ونحوه... وأفرعوا: تَجَوَّأوا... وفارع الرجل: كفاء... واقترع القوم الحديث: ابتدؤوه... والأفرع: المؤسوس... واقترع البكر: افتضها.
- (4) الرزباني: معجم الشعراء، ص 336.
- (5) ذكر كعب بن زهير تلك القصّة في ديوانه، راجع كعب بن زهير: الديوان، ص 41، وص ص 165-167.

قال مالك بن أبي عامر: فصَبَحْنَا من الغد حديثُ صَفَيْنَ⁽¹⁾. ويفيد الخبر الثاني تنزّل فحولة حَسَانِ الشَّعْرِيَّةِ ضمن ما ألفته العرب من صلة بالجنّ: فحين تحدّى فتى من الأنصار الفرزدق بشعر حَسَانِ بن ثابت وأجله سنة أن يأتي بمثله لجأ الفرزدق إلى جبل ذباب ونادى في الجنّ مستغيثاً وعقل ناقته وتوسّد ذراعها فما قام حتّى قال مائة وثلاثة عشر بيتاً أعجز بها الشَّعراء⁽²⁾. ولا ريب أن قدرة الفرزدق على مجارة حَسَانِ في مضمار القول الشَّعريّ عائد إلى تولّيها صاحبين من المنزلة نفسها إذ لا يعقل في الذّهن أن يتفوّق الجنّ على الملائكة في الذهنية الإسلامية.

إنّ ما تقدّم يوقفنا على أمرين متناقضين: أولهما عدّ جبريل والملائكة ملهجين لحَسَانِ في شعره وهو أمر تؤكّده الأحاديث النبوية و«أدب مناقب الصّحابة»، وثانيهما استمرار حَسَانِ على الولاء للجنّ جهة علم بالشَّعر، وهو أمر تؤكّده أقاويله الشَّعرية و«أدب أخبار الشَّعراء». وليس هذا التناقض في رأينا إلّا علامة على التوتر القائم بين دعوة جديدة تطمح إلى أسلمة الإنشاء العربيّ وعلى رأسه الشَّعر، وبين الشَّعر الوفيّ لسنن القول الشَّعريّ الجاهليّ وآليات إبداعه.

ب. حَسَانِ متمرّداً؟

يقف قارئ ديوان حَسَانِ بن ثابت على أنّه كان بحقّ شاعر النّبّيّ ولسان حاله في مواطن كثيرة لعلّها الغالبة على شعره في الإسلام. وهو دور نال بفضل الرجل خطوة لدى النّبّيّ واعتقد عطايا جمّة. وقد فصلّنا القول في ذلك سابقاً. ونحن نوّد في هذا الباب أن ننظر في هذه العلاقة من جهة أخرى بدت لنا مغيّبة في البحوث المهتمّة بحَسَانِ. وتتمثّل جهة النّظر الجديدة التي نبغي طرقها في تبين مظاهر التمرد في سلوك حَسَانِ وشعره. ولقد هيأ لهذه القضية ما لمسناه في ما تقدّم من «رفض» لجهة العلم بالشَّعر الجديدة التي اقترحها عليه النّبّيّ.

(1) الأصمّهاني: الأغاني، ج 4، ص 159-160.

(2) نفسه، ج 9، ص 381-382.

قادنا استقراء مدونة حسان الشعرية والنظر في أخباره إلى استخراج مظاهر من
تمرده نعرضها في ما يلي:

- ذكر الخمر: من المعروف عن حسان بن ثابت جبه للخمر قبل الإسلام،
خصوصاً عندما كان في بلاط الغساسنة، ويمكن أن نمثل لذلك بقوله: (النسرج)

تقولُ شَعْنَاءُ لو تُفَيِّقِ مِنِ الكأسِ لأُفَيِّتَ مُثْرِي العَدَدِ
أَهْوَى حديثَ النَّدَمَانِ فِي فَلَقِ الصَّيْحِ وَصَوْتَ المُسَايِرِ الغَرَدِ⁽¹⁾

وقد تواصل ذلك في الإسلام. لقد خصّ الشاعرُ الخمرَ بخمسة أبيات في
قصيدته في التبشير بفتح مكة ختمها بالقول: (الوافر)

ونشربُها فَتَرَكْنَا مَلُوكًا وَأُسْدًا مَا يُنْهِنُهُنَّ اللَّقَاءُ⁽²⁾

وله قصيدة أخرى يذكر فيها شربه الخمر عند عودته من الحج لا نشك في
انتائها إلى شعره الإسلامي لأنه يستخدم فيها كلمة الأنصار⁽³⁾، وينسحب الأمر
نفسه على قصيدته الطائية في منادمة صالح بن علاط السلمي⁽⁴⁾. ولئن عدنا تاريخاً
لوفاة صالح بن علاط⁽⁵⁾ (عاش أخوه الحجاج بن علاط إلى خلافة علي) فإن في
القصيدة ذكراً للشُرطة مما يرجح انتاءها إلى المرحلة الإسلامية. أما قصيدته العينية
فيمكن أن تكون جاهلية لكننا نعثر في الأخبار على أن النبي تبسم حين سمع حساناً
ينشد البيت (البيسط):

لقد غدوتُ أمامَ القومِ مُتَطِّقًا بصارمٍ مثلَ لوزِ المِلْحِ قَطَّاعٍ

(1) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقى، ص 112، وراجع قصته مع الأعشى حول أخلاق الشراب
وقصيدته في ذلك ص ص 144 146-، وقصيدته العينية ص ص 254 - 257 وراجع: إحسان النص:
حسان بن ثابت، حياته وشعره ص 37-38.

(2) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقى، ص 3-4.

(3) نفسه، ص ص 207-208.

(4) نفسه، ص ص 234-238.

(5) قال العقلائي: «وللحجاج بن علاط أخ اسمه صالح أظنه مات في الجاهلية، ذكره حسان في قصيدته
الطائية الإصابة في تمييز الصحابة، ج 2، ص 30، ولا نستبعد أن ما ذهب إليه ابن حجر كان بسبب ذكره في
هذه القصيدة.

لما كان يعلم من جبهته⁽¹⁾. وهو ما يدفع إلى افتراض أحد أمرين: إمّا أن تكون القصيدة إسلامية أو أنّ حسان كان ينشد شعره الجاهليّ في مجلس النّبيّ دون أن يتنخّله. ومهما يكن من أمر، فالثّابت لدينا أنّ الرّجل قد استمرّ على تمجيد الخمر. ونحن نبرّر ذلك بالترّاجع من أحوال الشّعراء: لقد كانوا يعدّون الخمر من منشطات القول الشعريّ ومقتضياته في آن⁽²⁾. ولا أدلّ على ذلك من أمر الأعشى حين صدّه تحريم الخمر عن الإسلام⁽³⁾، أو من أمر الأعرج الطائيّ حين ربط بين ترك الشّعر والخمر من جهة ودخول الإسلام من جهة ثانية: (الوافر)

تركتُ الشّعَرَ واستبدلتُ منه إذا داعي صلاة الصُّبح قامَا
كتابُ الله ليس له شريكٌ وودَّعتُ المُدامة والنَّدَامَى
وحَرَمْتُ الخُمُورَ وقد أراني بها سَدِكا وإنْ كانت حَرَامَا⁽⁴⁾

أو من قول قيس بن الخطيم في إحدى نقائضه مع حسان: (الطويل)

ولو كنتمُ منّا قريبًا لخفتمُ سبابي إذا أنشأتُ في شُرْبِ الخمرِ⁽⁵⁾

ولئن كان جلّ الباحثين ميّالين إلى تركة شعر حسان الإسلاميّ من ذكر الخمر، فإنّ إحسان النّصّ قد تفتّن إلى احتواء شعره الإسلاميّ على هذا الـ«غرض» فقال: «ومن موضوعات الوصف التي تناولها شعر حسان وصف الخمرة ومجالسها. وهذا الوصف بشعره الجاهليّ الصّق، إلا أنّ شعره الإسلاميّ لم يبرأ منه»⁽⁶⁾.

(1) حسان بن ثابت: الذّيوان، شرح البرقوقي، مقدّمة البرقوقي، ص 9. وقد انقسم القدماء والمحدثون بين قائل بأنّ حسان وبين رافض لذلك. ونعتقد أنّ الأمر لا يتعلّق بالجبن أو الشّجاعة وإنّما يتعلّق بتصوّر حسان لدوره: يجالّد باللسان ويجالّد غيره باللسان.

(2) راجع جواد علي: المفضّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 9، ص 117-118.

(3) ابن قتيبة: الشّعَر والشّعراء، ج 1، ص 250.

(4) المرزباني: معجم الشّعراء، ص 115، انظر كذلك شعر ضرار بن الأزور ضمن ابن سيّد الناس: منح المدح، ص 132.

(5) قيس بن الخطيم: الذّيوان، ص 230، وانظر كذلك ص 182، وراجع خبر أبي النّجم يستعدّ بشرب الخمر للإنشاد في المريد بين يدي رؤية، ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج 10، ص 184-185، وخبر جرير يستعين بإطمية من تبيذ ليرة على راعي الإبل التميمي، ضمن الأصفهاني: الأغاني، ج 8، ص 33-34.

(6) إحسان النّصّ: حسان بن ثابت، حياته وشعره، ص 213. ونلاحظ أنّ ابن عبد ربّه قد أدرج بيت حسان:

-المشاركة في حديث الإفك: يرد اسم حسان بن ثابت ضمن قائمة المشاركين في ترويع حديث الإفك⁽¹⁾، بل لعله أشدهم تحمسا لترويعه بما أن مجالس القدح في سيرة عائشة كانت تلتزم في بيته حتى إن النبي قال: «من لي بأصحاب البساط بفارع؟»⁽²⁾. وقد أورد القدماء مقطوعة لحسان في الاعتذار عن ذلك مطلعها: (الطويل)

حَصَانُ رَزَانُ مَا تُزَوِّ بَرِيَّةٌ وَتَصْبِحُ غَرْنَى مِنْ لُحُومِ الْغَوَافِلِ

وقوام هذه المقطوعة تسعة أبيات في شرح البرقوقي⁽³⁾، وخمسة أبيات في تحقيق وليد عرفات⁽⁴⁾، وأربعة أبيات في الأغاني⁽⁵⁾، وسبعة أبيات في السيرة النبوية لابن هشام⁽⁶⁾. وفضلا عن الاختلاف في عدد الأبيات بين المصادر فإن المقارنة بينها قد أوقفتنا على اختلافات في المتن كبيرة، بل بلغ الأمر حد أن يغيب بيت ويحل محله آخر. وقد دفعنا ذلك إلى الشك في هذا الاعتذار المزعوم. فإذا أضفنا إلى ذلك ورود الأبيات الثلاثة الأولى من هذه المقطوعة في رثاء ابنته⁽⁷⁾، واعتراض عائشة على هذه الأبيات مثلما يصوره الخبر التالي: «وحدثني أبو عبيدة أن امرأة مدحت بنت حسان بن ثابت عند عائشة فقالت: حصان رزان ماتزّن بريبة وتصبح غرنى من لحوم الغوافل، فقالت عائشة: لكن أبوها»⁽⁸⁾، يستقيم عندنا القول إن خبر اعتذار

ونشرها فتركنا ملوكا وأشدّا ما يُنْهَضُهَا اللَقَاءُ

ضمن «احتجاج المحلّين للنبيّ كلّهُ»، انظر ابن عبيد ربه: العقد الفريد، ج 8، ص 75.

- (1) ابن سعد: الطبقات، ج 5، ص 154، كذلك ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص 207-208. وقد توسّع وليد عرفات في هذه الحادثة في مقاله:

A controversial incident in the life of Hassen b. Thabit, in BSOAS, vol 17, N 2, 1955, pp 197-205.

- (2) الأصفهاني: الأغاني، ج 4 ص 161-162

- (3) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، ص 324

- (4) حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، ص 292

- (5) الأصفهاني: الأغاني، ج 4 ص 167-168

- (6) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3 ص 175

- (7) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقوقي، مقدّمه المحقق، ص «ذ-م»، كذلك حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 234، كذلك الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 159، كذلك ابن هشام: السيرة

النبوية، ج 3، ص 176

- (8) ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 176، كذلك: الأصفهاني: الأغاني، ج 4، ص 159.

حَسَّانَ ومدحه عائشة إنما هو من وضع الرواة المتأخرين ولعلّه يتنزل في سياق الجدل السنّي-الشيعي.

ويزداد الأمر عندنا رسوخاً حين يذهب المفسرون في تفسير الآية: ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور 11/24) إلى أنّ الذي تولى كِبْرَهُ هو حَسَّانُ بن ثابت أو عبد الله بن أبي بن سلول⁽¹⁾. والطريف أن تذكر عائشة حَسَّانَ بهذه الآية حين ذهب بصره⁽²⁾.

إنّ ما يلفت النظر في حديث الإفك ليس تورّط حَسَّانَ في رمي عائشة بصفوان بن المعطل وإنما رفضه الاعتذار، وهو اعتذار رأى حَسَّانُ أنه يحطّ من شخصه فأثر الكبر كما يشير إلى ذلك القرآن. ولقد دفعه ذلك إلى العراك وإلى الهجاء. وما يلفت النظر كذلك أنّ النبي لم يقم عليه حدّاً.

- هجاء المسلمين/ المهاجرين: تذهب الأخبار إلى أنّ حديث الإفك وما انجرّ عنه من نتائج قد جعل حَسَّانَ ينشد قصيدته التي مطلعها (البسيط):

أُمسى الخِلايسُ قد عَزُوْا وقد كَثُرُوا وابنُ الفريعة أُمسى بِنِصَّةِ الْبَلَدِ⁽³⁾

لقد هجا حَسَّانُ أفراداً من المسلمين مثلما ذكرنا سابقاً، وهو أمر يمكن تفهمه بالإحسان الشخصية، لكنّ هجاء المهاجرين عامّة ووصفهم بالخلايس: الأخطا من كل أرض وقوم، وتنزيل ذلك ضمنياً في سياق ثنائية أبناء الدار/ البلد: الأوس والخزرج من جهة، والغرباء المهاجرون من جهة ثانية، ينبئ عن خطّة في القول تهدف إلى زعزعة الاستقرار في أدنى الأحوال، وإلى ذمّ الهجرة التي جعلها النبي ركناً من أركان الإسلام حينها. ولعلّ النبي كان واعياً بخطورة قول حَسَّانَ فقطع لسانه

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 18، ص 106-109 كذلك القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج 12، ص 133.

(2) ابن سعد: الطبقات، ج 4، ص 327.

(3) حَسَّانُ بن ثابت: الذّيان، تحقيق وليد عرفات، ج 1، ص 284 و ج 2، ص 212، كذلك حَسَّانُ بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقي، ص 104.

بعطايا وفيرة مثلما يذهب إلى ذلك أهل الأخبار: أعطاه في ما أعطاه سيرين واتخذهُ سلفاً⁽¹⁾. إنَّه عطاء على غير العادة لسببين: لأنَّها الحالة الوحيدة في ما نعلم التي يعطي فيها النَّبيّ جارية، ولأنَّ سيرين هديّة، والهديّة لا تُهدى.

ويلمس الناظر في شعر حسان أنَّ خطَّته هذه الدَّاعمة للفرقة قد خفَّتْ بعد ذلك لكنَّها لم تحبُّ نهائياً لأنَّه صدر عنها في عتاب النَّبيّ في غنائم هوازن حين قال:

(البيسط)

وَأَتِ الرَّسُولَ فَقُلْ يَا خَيْرَ مُؤْتَمِنٍ لِلْمُؤْمِنِينَ إِذَا مَا عُدَلَ الْبَشَرُ
عِلَامٌ تَدْعِي سُلَيْمٌ وَهِيَ نَازِحَةٌ أَمَامَ قَوْمٍ هُمْ أَوْوَا وَهَمْ نَصْرُوا⁽²⁾
ولأنَّه عاد بعد وفاة النَّبيّ يباينا في مواجهة شعراء مضر⁽³⁾.

-الإخلال بالالتزام العقائدي: تحضر في شعر حسان أصداء العقيدة الإسلامية تتردّد في الأبيات وتشيع بين النَّاس: تصديق النَّبيّ، والحثّ على الجهاد، وذكر الجنة ونعيمها والنَّار وجحيمها... وهي ملامح قد فضّل فيها القول باحثون كثراً⁽⁴⁾. ورغم ذلك فإنَّنا نميل إلى القول إنَّ «أثر القرآن في شعر حسان عامة هو دون ما كنَّا نتوقّع أن نجده في شعر شاعر نصب نفسه للمحاماة عن الرّسول»⁽⁵⁾. ويقف الباحث في الروايات المختلفة لشعر حسان -وقد أثبتتها وليد عرفات في تحريجه للذّيان- على نزوع القدماء إلى تغيير بعض الكلمات والتراكيب التي قد تُخرج العقيدة الإسلامية وتروّج أخرى بدلها مما يؤكّد رقابة العقيدة على الشّعْر. ويمكن أن نمثّل لذلك بالاستعاضة عن قوله: «أملح ماء زمزم أم شروب» بقوله: «أحض ماء زمزم أم مشوب»، وعن قوله: «لولا الفرار» بقوله: «لولا الإلاه»، وعن قوله في الجاهليّة: «لا

(1) راجع ما ذكرناه سابقاً حول عطاء النَّبيّ الشّعْراء.

(2) حسان بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقي، ص 199.

(3) ابن عبد البر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ص 207.

(4) انظر مثلاً: أحمد أويس: الإيمان بالله وصفاته في شعر حسان بن ثابت، مجلة القسم العربيّ، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان، ع 22، ص 2015، ص ص 115-130، كذلك أحمد الذّنيبات وخالد البدائية: التحوّلات

الفكرية في شعر حسان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج 29 ع 1 و 2، ص 2013، ص ص 289-317.

(5) إحسان النّص: حسان بن ثابت، حياته وشعره، ص 220.

نكفر الله» بقوله: «لا نخذل الجار»⁽¹⁾... ونعتقد أنَّ الرقابة على شعر حسان كانت أشدَّ منها على شعر غيره بما أنه شاعر صحابيٍّ قد شارك في مأثرة التأسيس، وبما أنَّ شعره قد استقام عنصراً أساسياً في مدونات السيرة النبوية من جهة ثانية. ولعلَّ هذا ما جعل ابن هشام يصرح بترك أبيات كثيرة من شعر حسان.

لكنَّ هذه الرقابة لم تأت على كلَّ شعر حسان بما أنَّ قارئ الديوان يقف على هذا البيت من قصيدته في غزوة الأحزاب الذي بدا لنا باعثاً على الحيرة: (الكامل)

بُهِبُوبٍ مُعْصِفَةٍ تُقَرِّقُ جَمْعَهُمْ وَجُنُودَ رَبِّكَ سَيِّدِ الْأَرْبابِ⁽²⁾

يبدو هذا البيت والبيت الذي يليه⁽³⁾ صياغة شعرية لما جاء في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ (الأحزاب 33 / 9) و﴿وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ﴾ (الأحزاب 33 / 25). لكنَّ هذه الصياغة الشعرية قد احتوت على وسم الله بـ«سيد الأرباب»، وهو ما يعني صراحة اعترافاً ببقية الأرباب التي حاربها الإسلام وأقام صرح عقيدته على نفياها نفياً مطلقاً وعلى التوحيد الخالص. لقد تفلطن السهيلي - شارح سيرة ابن هشام - إلى الإحراج الكامن في هذا البيت، ولكنه اكتفى في تعليقه على هذا البيت بتقاش مدى صحة إطلاق اسم «السيد» على الله، والحال أنه ليس من أسائه الحسنی⁽⁴⁾.

فهل إنَّ البيت لم يكن يثير لدى المسلمين على عهد النبيِّ إحراجاً؟ أم إنَّ المسلمين قد غفلوا عنه في غمرة الانتشاء بالنجاة من الحصار الخانق المشرف بهم على الهلاك الذي فرضه عليهم أهل الأحزاب؟ أم إنَّ الضرورة الشعرية قد فرضت على حسان هذا التعبير حين كان يعالج قصيدته⁽⁵⁾؟ أم إنَّ وصف الله بـ«أحسن الخالقين»⁽⁶⁾ في

(1) حسان بن ثابت: الديوان، تحقيق وليد عرفات، انظر على التوالي ج 1، ص 173-174 و 33 و 107-108.

(2) حسان بن ثابت: الديوان، شرح البرقي، ص 12.

(3) نفسه، ص 13: وكفى الإله المؤمنين قتالهم وأثابهم في الأجر خير ثواب.

(4) السهيلي (عبد الرحمن): الروض الأنف، علق عليه ووضع حواشيه مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية - بيروت، د.ت، ج 3، ص 462-463.

(5) اعترض حسان لسعد بن زيد الأنصاري بالقافية حين استعاض عن اسمه باسم المقداد، انظر الديوان، شرح

البرقي، ص 108، كذلك ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص 164.

(6) المؤمنون 23 / 14 والصفات 37 / 125. ونلاحظ أنَّ هذه الصيغة مكّية ولا وجود لها في القرآن المدني. وقد

القرآن قد مثل صيغة في القول جرى عليها الرجل في بيته هذا؟ أم إنَّ حَسَنًا لم يكن
يتم كثيرًا بإكرامات العقيدة في الشعر؟

ومن الأبيات التي أثارَت حيرتنا كذلك - وإن بدرجة أقل من البيت السابق -
قوله: (الكامل)

كلَّا وربِّ الرَّاقيصَات إلى مِنَى والجَّائِيزِ مَحَارِمَ الْأَطْوَادِ⁽¹⁾

وذلك في غزوة ذي قرد سنة 6هـ حين أغار عيينة بن حصن الفزاري على سرح
المدينة⁽²⁾. إنَّ هذا القَسَم يبدو لنا قسَمًا في غير سياقه لسببين على الأقل: أولهما أنَّه قَسَم
جاهلي، إضافة إلى أنَّ وسم الرَّبِّ في الإسلام بدورِّ الرَّاقيصَات إلى مِنَى، لم يكن
رائجًا بين المسلمين. وثانيهما أنَّ الحجَّ الإسلامي -الذي أبقى لاحقًا على مِنَى ضمن
شعائر الحج- لم يكن حينها جاريا بل كانت الكعبة ممتنعة عليهم مما يجعل هذا القسم
يبدو وكأنَّه مجرد استخدام لصيغة في القول جاهزة دأب عليها العرب في الجاهلية أو
كأنَّها هو قَسَم بالحجِّ الجاهلي.

يتجلى عدم الانضباط للعقيدة الناشئة كذلك في مدح جيلة بن الأيهم⁽³⁾، وهو
الذي ارتدَّ عن الإسلام إلى المسيحية ورفض كلَّ محاولات تألفه. ولا يتعلَّق الأمر في
رأينا بمجرد المدح، إذ لا ضير في الوفاء لصداقة قديمة⁽⁴⁾ رغم الحرج المتعلِّق بالرَّدة،

جاء في بعض الروايات أنَّها من كلام عمر بن الخطاب الذي وافقه عليه الله: «عن عمر قال: وافقت ربي في
أربع، نزلت «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» فلمَّا نزلت قلت أنا «فبارك الله أحسن الخالقين»،
السيوطي: أسباب النزول، ص 197.

(1) حسان بن ثابت: الدِّيوان، شرح البرقوقى، ص 109.

(2) انظر ابن هشام: السيرة النبوية، ج 3، ص ص 160-165، ومما يؤكد أنَّ تاريخ هذه القصيدة هو سنة 6هـ
قوله في البيت الأخير منها:

كانوا يبدِّرُ ناعمين فُبَدِّلُوا أيام ذي قرد وجوه عباد

الدِّيوان، شرح البرقوقى، ص 110

(3) حسان بن ثابت: الدِّيوان، شرح البرقوقى، ص ص 391-392 و ص ص 414-415.

(4) انظر الأصفهاني: الأغاني، «أخبار حسان وجيلة بن الأيهم» ج 15، ص ص 153-168. كذلك ابن سعد:
الطبقات، ج 1، ص ص 228-229. وفي هذا السياق يمكن أن ننزل أيضًا رثاء لمطعم بن عدي سنة 2هـ
رغم أنَّه مات مشركًا، انظر حسان بن ثابت: الدِّيوان، شرح البرقوقى ص ص 397-398.

وإنما يتعلّق بمتن هذا المدح: وقوف على أطلال المجالس الخمرية في بلاط الغساسنة من جهة، ومدح للمسيحية من جهة ثانية. قال حسان: (الكامل)

إِنَّ ابْنَ جَفْنَةَ مِنْ بَقِيَّةِ مَعْشَرٍ لَمْ يَغْذُهُمْ آبَاؤُهُمْ بِاللُّؤْمِ
لَمْ يَنْسَخِي بِالشَّامِ إِذْ هُوَ رُيُّهَا كَلَّا وَلَا مُتَنَصِّرًا بِالرُّومِ
وَأَتَيْتُهُ يَوْمًا فَقَرَّبَ مَجْلِسِي وَسَقَى قُرَوَائِي مِنَ الْخُرُطُومِ⁽¹⁾

وقال أيضا: (الخفيف)

صلوات المسيح في ذلك الديار رِ دُعَاءِ الْقُسَيْسِ وَالرُّهْبَانِ⁽²⁾

ويمكن أن نضيف إلى جميع ما تقدّم ملاحظة بدت لنا لافتة للنظر تتمثل في أنّ حسان بن ثابت لم يرو الحديث النبوي رغم أنه قد عمّر بعد النبي حوالي خمسين سنة بينما روى كعب بن مالك مثلاً ثمانين حديثاً.

لئن كنا قد ركّزنا في مبحثنا هذا على مظاهر «التمرد» في شعر حسان فإنّ ذلك لا يعني البتّة خلوّ شعره من نصرة الإسلام بل يمكن القول إنّ أيادي حسان بيضاء على الإسلام وعلى الجماعة بالمدينة عصر النبي. لكنّ ذلك مبحث قد تناوله الباحثون وأفرطوا فيه. ونحن نعتقد أنّ الرّواية الجديدة التي نظرنا منها في شعر حسان مفيدة من جهة الكشف عن مدى التّجّاح في «أسلمة» الشعر. والحقيقة أنّ سيرة حسان الشعريّة والذاتية تكشف عن نزعة استقلال لدى هذا الشاعر. وهي نزعة تجلّت من خلال مظاهر «تمرده» المختلفة سواء تلك المتعلّقة بالتغاضي عن جهة العلم بالشعر الجديدة التي اقترحها عليه النبي، أو تلك المتعلّقة بسلوكه الشخصيّ ومتنه الشعريّ: ذكر الخمر، وترويع حديث الإفك، وهجاء المهاجرين، ومدح المرتدين.

(1) حسان بن ثابت: الذّيان، شرح البرقوقيّ، ص 391-392. وقد تخرّج ابن قتيبة من ذلك فروى خبر

رسول جيلة بن الأيم إلى حسان ولم يذكر الأبيات، راجع ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج 1، ص 297.

(2) حسان بن ثابت: الذّيان، تحقيق وليد عرفات، ج 2 ص 518 وراجع الرّوايات المختلفة ص 256، كذلك

الأصفهاني: الأغاني، ج 15، ص 151-152، وقد أسقط هذا البيت في شرح البرقوقيّ، ومكانه في القصيدة ص 414-415.

خاتمة الباب الثالث

نخلص من خلال تفحص سيرة النبي وسيرة معاصريه من الشعراء إلى جملة من النتائج أهمها:

- إن سيرة النبي ومعاصريه من الشعراء قد تعرّضت هي الأخرى إلى رقابة عين المدوّن عصر التدوين. وهو مدوّن يقدم التزامه العقائدي على اهتماماته الأدبية. وتعرّضت كذلك إلى رقابة عين النبي وهو يؤسس الإسلام. ومن ثم فإنّ الأدب لم يكن بمعزل عن الدين. وهذا الأمر نراه حاضرا جلياً في إعدام الشعر المعارض. وهو إعدام يحرم المؤرّخ قصائد يمكن التعميل عليها لأنّها معاصرة للنبي، ونرى الرقابة الإسلامية حاضرة أيضاً في رواية بعض الأبيات على وجه دون آخر. ومع ذلك فإنّ الشعر يظلّ أقلّ عرضة للانتحال والتحرّيف مقارنة بالأخبار التي يسهل وضعها ويصعب نقد المنحول منها.

- إن النبي قد تعامل تعاملًا استثنائيًا مع الشعراء: الأتباع والمعارضين منهم. وقد تمثّل ذلك التعامل الاستثنائي في إغداق العطايا على الأتباع مقابل شعرهم المدحّي فيه أو شعرهم الهجائي في أعدائه، وفي تتبّع المعارضين بالاستتصال العنيف: الاغتيال. وقد ارتبطت علاقة النبي بالشعراء بهدفين رئيسيّين أولهما نفي تهمة الشعر عنه باتّخاذ السنة شعريّة تنافح عنه وتبيّء النفوس لتنفيذ نواياه،

وثانيهما تأسيس السلطنة المحمدية بجعل البلاط النبوي مزدحماً بالشعراء على بابهِ يبدلون الأدب مقابل الذهب. وقد أثر سلوك النبي إزاء الشعراء في الشعر العربي اللاحق من خلال تعميق النزعة المدحية في الشعر، ومن خلال فتح باب الهجاء على الإقذاع.

- إنَّ المفارقة القائمة بين الدعوة إلى مكارم الأخلاق التي أقام عليها الإسلام الوليد صرحه، وبين هتك أعراض الأعداء باللسنة شعراء النبي قد كشف عن مفارقة عميقة بين النزوع إلى توظيف لسان الشاعر وتقييد مجال قوله وتحديد كميّات القول، وبين نزوع الشاعر إلى توسيع تلك الحدود وهتك تلك القيود. وقد أفضى بنا تأمل مدى انضباط حسن بن ثابت في شعره إلى مقتضيات الدين الجديد إلى الوقوف على نزوعه نحو التمرد على تلك الضوابط. ونحن نعتقد أنَّ وعي الشعراء -الفحول منهم- بقدرتهم على إمارة الكلام هو السبب الرئيسي في ميلهم إلى مزاحمة السلطنة النبوية، والسلط التي أعقبتها واستمدت منها شرعيّتها. ولعلَّ هذا التوتر هو الذي سيحكم تجارب أهم الشعراء في الثقافة العربية منذ نشوء الإسلام.

نتائج البحث

نخلص من خلال بحثنا إلى إثبات النتائج التالية:

1 - لقد تمّ تسييج النّظر في إشكاليّة النبوة والشّعر بسياج العقيدة الإسلامية، وتجلّى لنا ذلك التسييج في الفصل بين الظواهر المتماثلة بنحت مصطلحات مختلفة سواء كان ذلك في باب العقيدة المحضة كالفصل بين الملائكة والجنّ، أو كان ذلك في باب الأدب المحض كالفصل بين القافية والفاصلة. وتدعم ذلك التسييج بمراعاة مقتضيات العقيدة عصر التدوين فأهملت نصوص الشّعر المعارضة وحُرّفت أخرى وتُنخّلت الأخبار وأقيمت بين القرآن والشّعر حدود ما فتت ترسّخ وترسّخ العقيدة الإسلامية وهيمنتها.

2 - لقد اقتضى منا الوعي بأثر مسلمات السّنة الثقافيّة الإسلاميّة في تلوين النّظر في إشكالية النبوة والشّعر العودة إلى هذه الإشكالية وهي غصّة أي في محضنها الجاهلي - الإسلامي، وذلك من أجل إعادة بنائها لفهمها في سياقها. وقد استبان لنا جدية حمل الجاهليين القرآن على المعهود من الشّعر عندهم. وقد حاولنا الرّبط بين مختلف وجوه التشابه بين الظاهرتين: (الصلة بالمفارق، الأعراض، الأداء، ادعاء الإعجاز، اعتماد الصّيغ الجاهزة، الإيقاع) من جهة، وبين خصائص الثقافة الشفاهية من جهة ثانية وانتهينا إلى أنّ وجوه التشابه إنما هي في الحقيقة ترجمة لخصائص المشافهة.

3 - إن إصرار الجاهليين على ردّ النبوة إلى محض الشعر قد وازاه إصرار النبي على تخلص النبوة من شبهة الشعر، واقتضى ذلك منه الانتقال بإشكالية النبوة والشعر من باب المباحكة اللفظية والجدل العقيم إلى باب الفعل المترجم عن الاختلاف الجذري بين الظاهرتين. وإنجاز ذلك كان لا بد من الانتقال من القرآن الشفاهي إلى القرآن المدوّن، وكان لا بد من الانتقال من الدعوة السلمية إلى الدعوة الحربية، وكان لا بد من الانتقال من آفاق العشيرة إلى آفاق الأمة العربية قاطبة. وقد تمّ ذلك للنبي على التدرّج. وشكّل حدث الهجرة حدثاً فاصلاً بين مرحلتين في سيرته وفي سيرة نصّه وأشكال تقبّله.

4 - إن استواء النبي على عرش السلطة في الجزيرة العربية قد حوّل الشاعر من منافس مفترّض للنبي على النبوة إلى منشد في بلاطه، وقوى من ميول الشعراء إلى التكبّس، وهي ميول كانت قد ظهرت قبيل عصر النبي واقتصرت على مدح الأعاجم. وقد أدّى استخدام النبي شعر المهجاء المقذع في معاركه ضدّ أعدائه إلى تعميق نزعة المهجاء في الشعر العربيّ اللاحق. وهكذا فإنّ غرضي المدح والمهجاء -مهجاء الأشخاص خاصّة- يعدّان من الأغراض التي رعاها الإسلام الوليد وعمق حضورها. أما الشعراء المواليون فإننا قد لاحظنا لديهم ميلاً إلى استئناف السنن الشعرية القديمة المتعلقة بإنتاج النص والإدلال به في حضرة الإسلام دون حرج. وأمّا الشعراء المعارضون، فقد قضت العقيدة حين انتصرت بإعدام نصوصهم وحرمت المؤرّخ من فهم الحوار الدائر زمن النبي بمعزل عن الأخبار التي يمكن صناعتها بيسر على عكس الشعر.

5 - إنّ من أهمّ أسباب القضاء على منافسة الشاعر للنبي تدوين القرآن بما يعنيه من خلق جسم متماسك من الورثة بدءاً بالخليفة وصولاً إلى المفسّر. ولعلّه من المفيد البحث في النزاع بين السلطة الدينية الورثة والشعراء خلال القرن الأوّل على الأقلّ للوقوف على الأسباب التي قادت إلى عزل الشعر عن الدّين، وإلى إسقاط الحرج عن الشاعر ليستأنف القول دون قيد.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

- القرآن الكريم.
- الكتاب المقدس.
- ابن الأثير (عز الدين): أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2012.
- ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر 1939.
- أرسطوطاليس: فنّ الشعر، وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1952.
- ابن إسحاق (محمد): المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق وتعليق محمد حيد الله، الوقف للخدمات الخيرية، قونية-تركيا 1981.
- الأصفهاني (أبو الفرج): الأغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط4، 2002.
- الأصفهاني (أبو نعيم): منتخب من كتاب الشعراء، تحق ابراهيم صالح، دار البشائر، بيروت، ط1، 1994.
- الأعشى الكبير (ميمون بن قيس): الديوان، شرح وتعليق محمد حسين، مكتبة الآداب، مصر 1950.

- ابن الأَسلَت (أبو قيس): الذَّيَّوان، دراسة وجمع وتحقيق حسن محمَّد باجودة، مكتبة دار التراث، القاهرة 1391 هـ.
- الألوَسي (محمَّد شكري): بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، المكتبة الأهلِيَّة، القاهرة 1928.
- امرؤ القيس: الذَّيَّوان، ضبطه وصحَّحه مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط5، 2004.
- أُمِيَّة بن أبي الصلت: الذَّيَّوان، جمعه وحَقَّقَه وشرحه سجيِّع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت ط1، 1988.
- أوس بن حجر: الذَّيَّوان، تحقيق وشرح محمَّد يوسف نجم، الجامعة الأمريكيَّة، بيروت، ط3، 1980.
- الباقلاني (أبو بكر): إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، مصر، د.ت.
- البغدادي (عبد القادر بن عمر): خزانة الأدب، قدَّم له ووضع هوامشه وفهارسه محمَّد نبيل طريفي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط1، 1998.
- البلاذري (أحمد بن يحيى بن جابر): أنساب الأشراف، حَقَّقَه وقدَّم له سهيل زكار ورياض زركلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996.
- التوحيد (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، المكتبة العصريَّة، بيروت، د.ت.
- الثعالبي (أبو منصور، ت430هـ): فقه اللغة وأسرار العربيَّة، تحقيق ياسين الأيوبي، المكتبة العصريَّة، بيروت، ط2، 2000.
- الجاحظ (أبو عثمان):
- الحيوان، دار إحياء التراث العربي، تحقيق وشرح عبد السلام محمَّد هارون، ط3، 1969.
- البيان والتبيين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د.ت.
- الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، قرأه وعلَّقَ عليه محمود محمد شاكر، د.ن ود.ت.
- ابن حبيب الأندلسي (عبد الملك): وصف الفردوس، دار الكتب العلميَّة، ط1، 2002.
- ابن حبيب (محمد):
- المحبَّر، تحقيق يلزَه ليختن شتير، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
- المننَّق في أخبار قریش، صحَّحه وعلَّقَ عليه خورشيد فاروق، عالم الكتب، بيروت 1985.

- حسان بن ثابت:
- الذّيان، شرح البرقوقي، المطبعة الرحمانية، مصر 1929.
- الذّيان، تحقيق وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ط1، 2006.
- الذّيان، تحقيق عبد ألي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الحصري (أبو إسحاق إبراهيم بن علي): زهر الآداب، دار الجليل، بيروت، ط4، د.ت.
- الخطيب البغدادي (أحمد بن علي): تقييد العلم، صدره وحققه وعلّق عليه يوسف العث، دار إحياء السنّة النبويّة، دمشق، سوريا، ط2، 1974.
- الخطيب التبريزي (محيي بن علي الشيباني): شرح ديوان الحامسة لأبي تمام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- أبو داود السجستاني: (سليمان، تـ275هـ): سنن، دار الجليل، بيروت، 1988.
- ابن أبي داود السجستاني (أبو بكر، تـ316هـ): كتاب المصاحف، صحّحه ووقف على طبعه آرثر جفري، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1936.
- ابن رشيّق (أبو علي الحسن): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، حققه وعلّق عليه ووضع فهرسه النّبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2000.
- الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى): النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، حققها وعلّق عليها محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، د.ت.
- زهير بن أبي سلمى: الذّيان، شرحه وقدم له علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988.
- الزوزني: (أبو عبد الله): شرح المعلقات السبع، الدار العالمية، بيروت، 1992.
- ابن سلام الجمحي (محمّد): طبقات فحول الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- السمهودي: (نور الدين): وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى، تحقيق خالد عبد الغني محفوظ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2006.
- ابن سعد (محمّد): الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 2001.

- السهيلي (عبد الرحمان): الرّوض الأنف، علّق عليه ووضع حواشيه مجدي بن منصور بن سيد الشورى، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- السكري (أبو سعيد): شرح أشعار المهذّلين، حققه عبد الستار أحمد فراج وراجعه محمود محمّد شاکر، مكتبة دار العروبة، القاهرة، د.ت.
- ابن سيد الناس: منح المدح، تحقيق وتقديم عفت وصال حمزة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1987.
- السيوطي (جلال الدين):
- الإتيقان في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2000.
- أسباب النزول، دار المعارف، سوسة. دت.
- سراقه البارقى: الدّیوان، حقّقه وشرحه حسين نصّار، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1947
- ابن سيرين (محمد): تفسير الأحلام، أعدّه باسل البريدي، مكتبة الصفاء-أبو ظبي ومكتبة الیامة-بيروت، ط1، 2000.
- سيبويه (أبو بشر): الكتاب، تحقيق وشرح عبد السلام محمّد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
- السّکاکي (أبو يعقوب يوسف): مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.
- شيشرون: علم الغيب في العالم القديم، ترجمه وشرحه وعلّق عليه توفيق الطويل، مكتبة الآداب، مصر، د.ت.
- الطبري (محمد بن جرير):
- تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001.
- طرفة بن العبد: الدّیوان، شرح الأعلام الشّتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصّقال، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت ودائرة الثقافة والفنون، البحرين، ط2، 2000.
- طفيل الغنوي: الدّیوان، شرح الأصمعي، تحقيق حسن فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

- عامر بن الطفيل: الديوان، شرح الأنباري، تحقيق ودراسة أنور أبو سويلم، دار الجليل، بيروت، ط1، 1996
- ابن عبد البرّ (أبو عمر يوسف): الاستيعاب في معرفة الأصحاب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2006.
- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد): العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997.
- عبد الله بن رواحة: الديوان، دراسة وتحقيق وليد قصاب، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1981.
- عبيد بن الأبرص: الديوان، شرح أشرف أحمد عدرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1994.
- عدي بن زيد العبادي: الديوان، حققه وجمعه محمد جبار المعيد، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد 1965.
- عروة بن الورد: الديوان، تحقيق أساء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر): الإصابة في تمييز الصحابة، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
- عنتر: الديوان، شرح الخطيب التبريزي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1992.
- الفراء (مجي بن زياد): معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983.
- أبو الفضل (إبراهيم) ومحمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجاوي: قصص العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم):
- الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 1958.
- كتاب المعارف، حققه وقدم له ثروت عكاشة، دار المعارف، مصر، د.ت.
- قدامة بن جعفر: جواهر الألفاظ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.
- القرشي (أبو زيد): جهرة أشعار العرب. دار المسيرة. بيروت. د.ت.

- القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري): الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.
- القزويني (الخطيب): الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- قيس بن الخطيم: الديوان، تحقيق ناصر الدين الأبيد، دار صادر، بيروت، د.ت.
- ابن كثير (إسماعيل): تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة. بيروت ط 3، 1989.
- كعب بن زهير: الديوان، صنعة أبي سعيد السكري، شرح ودراسة مفيد قميحة، دار الشواف للطباعة والنشر، الرياض، ط1، 1989.
- كعب بن مالك: الديوان، دراسة وتحقيق سامي مكّي العاني، منشورات مكتبة النهضة بغداد، ط1، 1966.
- الكلبي (هشام بن محمد):
- كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1924.
- مثالب العرب، تحقيق أمجد حسن سيد أحمد، جامعة بنجاب-لاهور، 1977.
- لبيد بن ربيعة: الديوان، شرح الطوسي، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه حنا نصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1993.
- مالك بن أنس: الموطأ، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه كامل محمد عويضة، دار التقوى للتراث، ط1، 2001.
- المتنبي (أبو الطيب): الديوان، شرح البرقوق، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986.
- المفضل الضبي: المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط6، د.ت.
- المعاني (أبو الفرج): المجلس الصالح، تحقيق إحسان عباس، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1993.
- ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د.ت.
- ابن منظور: أخبار أبي نواس، منشور ضمن ملحق الأغاني.
- مسلم (أبو الحسين): المسند الصحيح، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2000.

- ابن منبه (وهب): كتاب التيجان في ملوك حمير، مركز الدراسات والأبحاث اليمنية، صنعاء، ط2، 1979.
- النابغة الذبياني: الديوان، شرح وتقديم عباس عبد السّاتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1996.
- ابن النديم (عمّاد بن إسحاق): الفهرست، ضبطه وشرحه وعلّق عليه وقَدّم له يوسف علي طويل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996.
- أبو نواس (الحسن بن هانئ): الديوان، تحقيق عبد المجيد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت 1953.
- ابن هشام: السيرة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

المراجع

- آل سعود (تركي بن فهد): اليهود في التاريخ الإسلامي، دار جداول، بيروت، ط1، 2014.
- ابراهيم (نبيلة): خصوصيات الإبداع الشعبي، ضمن مجلة فصول، ع3 و4، مج10، يناير 1992، ص ص 67-82.
- الأسد (ناصر الدين): القيان والغناء في العصر الجاهلي، دار المعارف، مصر، د.ت
- الأفغاني (سعيد): أسواق العرب في الجاهلية والإسلام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-القاهرة، ط3، 1974.
- أونج (والتر): الشفاهية والكتابية، تعريب حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة ع182، الكويت 1994.
- أويس (أحمد): الإيمان بالله وصفاته في شعر حسان بن ثابت، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب، لاهور-باكستان، ع22، س2015، ص ص 115-130.
- اسليم (فاروق أحمد): الانتفاء في الشعر الجاهلي، نشر اتحاد الكتاب العرب، 1998.
- الأحمدى (مقبل التام عامر): شعراء حمير، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق 2010.
- الإدريسي (يوسف): أثر كتاب النفس الأرسطي في قضية الإبداع الشعري عند العرب، مجلة الآداب، م26، ع2، ص ص 19-45، جامعة الملك سعود، الرياض 2014.
- أمين (أحمد): فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، 1969.

- أنيس (ابراهيم): موسيقى الشعر، مكتبة الانجلومصرية، ط2، 1952.
- باي (محمد الأزهر): حسان بن ثابت، مركز النشر الجامعي، تونس 2005.
- البجاوي (علي محمد): وأبو الفضل إبراهيم ومحمد جاد المولى: قصص العرب، دار إحياء التراث العربي. د.ت.
- بلاشير (ريجيس): تاريخ الأدب العربي، تعريب ابراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ط2، 1984.
- بلهادي (وتاس): المؤلفة قلوبهم، دراسة تاريخية تحليلية من خلال كتب التفسير، (بحث لنيل شهادة الماجستير، 2013-2014)، نسخة مرقونة بكلية الآداب بسوسة.
- بوخريص (كمال): «خصائص الإيقاع في القرآن، جزء عم، بحث لنيل شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب بمنوبة، 1987-1988، نسخة مرقونة بكلية الآداب بمنوبة.
- (ترحيني) فايز: الإسلام والشعر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990.
- الجطلاوي (المهدي): مباشرة النص الشعري عند الإعجازين، ضمن مجلة موارد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، ع2، 1997، ص ص 9-35.
- جميعط (هشام):
- في السيرة النبوية: 2 - تاريخ الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2007.
- في السيرة النبوية: 3 - مسيرة محمد في المدينة وانتصار الإسلام، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2015.
- جلول (ياسين عبد الله): أسجاع الكهان الجاهليين وأشعارهم، رسالة ماجستير، جامعة دمشق 2011-2012، (نسخة مرقونة).
- الحديثي (بهجة عبد الغفور): أمية بن أبي الصلت: حياته وشعره، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2009.
- الحلاق (جمال علي): مسلمة الحنفي: قراءة في تاريخ عمر، منشورات الجمل - كولونيا (ألمانيا) - بغداد 2009.
- الحمراوي (محمد الصالح): خصائص الإيقاع في القرآن من خلال سورة الشمس، ضمن مجلة آداب وإنسانيات، عدد 5/6، تونس 2018، ص ص 113-131.

- حميدة (عبد الرزاق): شياطين الشعراء، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة 1956.
- خضر (عادل): الأدب عند العرب، مقاربة وسائطية، كلية الآداب منوبة ودار سحر للنشر، ط1، 2004.
- خريّف (محيي الدين): مختارات من شعر أحمد بن موسى، الدار التونسية للنشر، 1989.
- خيارى (حياة): النبوة من القرآن إلى الشعر، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019.
- الذنبيات (أحمد) والبدائية (خالد): التحولات الفكرية في شعر حسان بن ثابت، مجلة جامعة دمشق، مج29، ع2، س2013، صص 289-317.
- الرافعي (كوثر): مصادر الإسلام في كتاب تور أندريه، رسالة ماجستير، نسخة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2012-2013.
- رزيقي (بلقيس): الملائكة والجن والشياطين في كتب تفسير القرآن، الدار التونسية للكتاب، ط1، 2017.
- الساسي (عمّاد الصغير): الديوان، نسخة مرقونة بدار الثقافة بالبّواسي-تونس، (شعر شعبي).
- سحاب (فكتور): إيلاف قريش، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط1، 1992.
- آل سعود (تركي بن فهد): اليهود في التاريخ الإسلامي، دار جداول، بيروت، ط1، 2014.
- سكولز (روبرت ج) وبرنداج ويليس: اللغويون، الكتابة، والمعنى الداخلي للإنسان الغربي عند مارشال ماكلوهان، ضمن د. ر أولسون ونانسي تورانس: الشفاهية والكتابة، ترجمة صبري محمد حسن، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
- سويسى (صابر): الفناء في التجربة الصوفية، نشر مؤمنون بلا حدود، المغرب-لبنان، ط1، 2018.
- السيد (رضوان): الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2011.
- الشنتيطي (أحمد الأمين): المعلقات العشر وأخبار شعرائها، دار النصر للطباعة والنشر، د.ت.
- شيخو (لويس): شعراء النصرانية، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، ط1، 1890.

- صمود (حمادي): في نظرية الأدب عند العرب، دار شوقي للنشر، تونس، ط1، 2002.
- الصويان (سعد العبدالله):
- الشعر النبطي، ذائقة الشعب وسلطة النص، مكتبة الملك فهد، الرياض 1421 هـ.
- الصحراء العربية، ثقافتها وشعرها عبر العصور، قراءة اتنوبولوجية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2010.
- ضيف (شوقي): الشعر والغناء في مكة والمدينة لعصر بني أمية، دار المعارف، مصر، ط4، د.ت
- الطالبي (محمد): أمة الوسط، الإسلام وتحديات المعاصرة، سراس للنشر، تونس 1996.
- طه حسين:
- حديث الأربعاء، مؤسسة هنداري للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014.
- في الشعر الجاهلي، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1926.
- (العاني) سامي مكّي: الإسلام والشعر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ع66، أغسطس 1996.
- عبد الباقي (محمد فؤاد): المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1988.
- عبد الرؤوف (محمد عوني): بدايات الشعر العربي، مكتبة الخانجي، مصر، 1976.
- عجيبة (محمد): موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار محمد علي-صفاقس ودار الفارابي-بيروت، 2005.
- علي (جواد): المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مطبعة المجمع العلمي العراقي 1955.
- أبو عودة (عودة خليل): التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، مكتبة المنار، الزرقاء-الأردن، ط1، 1985.
- العوادي (صلاح): التوحيد الدينيّ عند العرب قبل الإسلام، دراسة تاريخية في الديانة الحنيفية وعبادة الرّحمان، رسالة ماجستير، جامعة بابل 2004 (نسخة مرقونة).
- الغبراوي (رحيم عبد علي فرحان): النبوة في الشعر العربي الحديث، دراسة ظاهراتية، ط1، 2012، ص31.

- الغزي (ثامر): كاريزما الشيطان، بحث في تمثل الإنسان لأصل الشر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، 2012.
- الغنطوسي (عبد الرحمن ابراهيم) ونجلاء محمد محمود: غزو الأحباش لليمن بين الرواية التاريخية والآثار المكتشفة، دار ومكتبة الكندي للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية، ط1، 2015.
- فهد (توفيق): الكهانة العربية قبل الإسلام، ترجمة حسن عودة ورندة بعث، مراجعة توفيق فهد، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، د.ت.
- القيسي (نوري حمودي): دراسات في الشعر الجاهلي، جامعة بغداد، 1972.
- كرمان (نفيد): بلاغة النور، جماليات النص القرآني، تعريب محمد أحمد منصور ومحمود محمد حجاج وأحمد معوض ومحمد يوسف وكاميران حجاج، منشورات الجمل، بغداد- بيروت، ط1، 2008.
- الكواز (محمد كريم): كلام الله، الجانب الشفاهي من الظاهرة القرآنية، دار الساقى، بيروت-لندن، ط1، 2002.
- كاسير (أرنست): اللغة والأسطورة، تعريب سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث - كلمة، ط1، 2009.
- لاغة (محي الدين): الإبعاد والنفي في المشرق الإسلامي خلال الوسيط المتقدّم حتى القرن 5هـ قراءة تاريخية، نشر مكتبة علاء الدين، صفاقس-تونس، ط1، 2019.
- متولّي (ناهد محمود): القرآن في الشعر الجاهلي، د.ن.د.ت،
- المرزوقي (أبو يعرب): العلاقة بين الشعر المطلق والإعجاز القرآني، ضمن دراسات عربية، السنة 35، ع4 و3، 1999، ص ص 35-62.
- المسعود (طارق بن ابراهيم بن عبد الرزاق): الأداء القرآني في الحديث النبوي والآثار، دراسة حديثة موضوعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 2014.
- المسعودي (حمادي):
- الرحي من التنزيل إلى التدوين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان ودار سحر للنشر، تونس، ط1، 2005.

- المصادر المسيحية في القرآن من خلال كتاب «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» لهشام جعيط، ضمن مجموعة مؤلفين: جدل الهوية والتاريخ، قراءات تونسية في مباحث الدكتور هشام جعيط، منشورات سوتيميديا والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تونس، ط1، 2018.

- المعطاني (عبد الله سالم): قضية شياطين الشعراء وأثرها في النقد العربي، مجلة فصول، مج10، ع1 و2، يوليو 1991، ص ص 13-23.

- المقدود (مهدي):

- المدخل العروضي في الشعرية العربية القديمة، شهادة دكتورا، نسخة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2016

- تحمّل النص في الثقافة العربية: في أداء القرآن والشعر، منشور ضمن: الدين والجسد (ندوة)، إشراف حمادي المسعودي، منشورات كلية الآداب بالقيروان، ط1، 2010، ج2، صص 11-26.

- المليشي (منيرة بن الشيخ): القرآن والشعر، دراسة في خصائص الأسلوب، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، نسخة مرقونة، 2007.

- مطلوب (أحمد): معجم مصطلحات النقد العربي، ناشرون مكتبة لبنان، ط1، 2001.

- المناعي (مبروك): الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2004.

- النص (إحسان): حسان بن ثابت، حياته وشعره، دمشق، ط1، 1965.

- أمراء غسان، تعريب بندلي جوزي وقسطنطين زريق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1933

- تاريخ القرآن، تعريب جورج تامر، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد 2008

- النوي (محمد):

- الوحي من خلال مصنفات السيرة النبوية قديما وحديثا، نشر مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب-لبنان، ط1، 2018.

- الشاهد القرآني في الشعر العربي القديم، ضمن ندوة الشاهد في الخطاب، زينب للنشر وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، ط1، 2019، ص ص 424-438.

- القراءات القرآنية وأثرها في مفهوم النص القرآني، ضمن ندوة النص وأفعال القراءة والفهم والتأويل، غرير تحديد مناهج البحث والبيداغوجيا في الإنسانيات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، دار نهى للطباعة، صفاقس-تونس، ط1، 2014، ص ص 169-191.

- المهامي (الطاهر): الشعر على الشعر، منشورات كلية الآداب ببنوبة، 2003.

- الوهايب (المنصف):

- الله والمتكلمون معه في القرآن، دار آفاق، تونس، ط1، 2013.

- الطائية في الشعر، دار الاتحاد للنشر والتوزيع، تونس، 2016.

المراجع الأعجمية

- Agnes Imhof: the Qurʾān and the prophet's poet:two poems by Ka'b b. Malik, in The qur'an in context, edited by Angelika Neuwirth; LEIDEN - Brill-Boston2010, pp389-406.

- Andrae (Tor): Les origines de l'Islam et le Christianisme,traduit de l'allemand par Jules Roche, Adrien Maisonneuve. Paris 1955

Arafat (Walid):

-an interpretationof the different accounts of the visit of the Tamim delegation of the prophet in A.H.9 ;in B.S.O.A.S. vol 17,n 3, pp416-425.

-a controversial incident and the related poem in the life of Hassen B Thabit,in B.S.O.A.S. vol17, n2, 1955. pp197-198.

-art: Hassen b THabit, dans EI² , T3,P279.

Bannister (Andrew): An oral-formulaic study of the Qurʾān, Lexington Books, 2014.

Blachère (Régis):

Le problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'Islam, Presses universitaires de France. Paris 1952.

-Introduction au Coran, Maisonneuve et Larose, Paris 1959.

Bruno (Paoli) :Meters and Formulas,the case of ancient Arabic poetry, in Belgium Journal of Linguistics, n15, 2001, pp113-136.

Burton (John): The collection of the Qurʾān; Cambridge University Press, 1977, pp239-240.

Chelhod (Joseph): Les structures du sacré chez les arabes, Maisonneuve et la rose. Paris 1986.

Debray (Regis):

-Cours de médiologie générale, Gallimard. Paris 1991. P36, aussi Manifestes Médiologiques, Gallimard. Paris. 1994, p28.

- Manifestes médiologiques, Gallimard; Paris 1994.

Devin J. Stewart; Sajʿ in the Qurʾān: Prosody and Structure; journal of Arabic Literature; Vol. 21, No. 2, Sep., 1990.

Fahd (Toufik) :art: Sadjʿ, dans EI².

Fatemeh Karimi Tarki, The Aesthetics Of Sajʿ In The Quran And Its Influence On Music By The Survey Of Sajʿ And The Music In Surah Al-Takwir, Journal of Engineering Research and Applications; Vol. 3, Issue 5, Sep-Oct 2013, pp.830-833.

Ghassen el Masri: The Qurʾān and the character of Pre-Islamic Poetry; The Daliyya of al-Aswad b. Yaʿfur al-Nahshali, in Nuha Alshaar : The Qurʾān and Adab, the shaping of literary tradition in classical Islam, Oxford University Press 2017.

- Goody (Jack): La raison graphique ; traduit de l'anglais et présenté par Jean Bazin et Alban Bensa; les éditions de Minuit 1986.
- Huart (Clément): Une nouvelle source du Qoran; dans :Journal asiatique; 1904; pp 125-167.
- Kugel (J.L): Poets and Prophets :An over view. pp1-25, in Kugel (J. L) : poetry and prophecy, Cornell University Press. Ithaca and London 1990.
- Lecker (Michael): Muslims, Jews and Pagans, Studies on Early Islamic Medina; E.J.Brill, Leiden-Newyork-Loln 1995.
- Lord (Albert.B): characteristics of orality, in Oral tradition (1/2) pp 54-72 cf p62.
- Macdonald (D.B): art: Malāʾika dans EI².
- Margoliouth(D.S); The origins of Arabic Poetry, in Journal of the Royal Asiatic Society; n3, July 1925, pp 417-449.
- Monroe (James): Oral composition in pre-Islamic poetry, journal of Arabic literature; n3, 1972, pp 1-53.

Noldeke (Theodor): remarques critiques sur le style et la syntaxe du coran, traduction G.H.Bousquet, Maisonneuve, Paris, 1953.

Parry (Milman): *The making of Homeric Verse* ; edited by Adam Parry, Oxford; Clarendon press, 1971.

W.M.Watt : art : Musaylima.dans EI², t VII, p664-665.

Welch (A. T): art : *Madjinn*, dans EI².

zwettler (Michael):

-*The oral tradition of classical Arabic Poetry* ; Rio state university press ;Columbus, 1978.

-*A mantic manifesto :the Súra of «The Poets» and the Qur'ānic Foundations of Prophetic Authority*, in James. L.Kugel: *Poetry and Prophecy*. Cornell University Press. 1990. P75-119.

هذا كتاب سعيينا فيه إلى المقارنة بين النبوة والشعر، وذلك من خلال دراسة أساليب إنتاج نصوصهما وتلقيها ونشرها، ومن خلال دراسة الأدوار والوظائف التي نهض بها النبي والشاعر، ومن خلال تفحص علاقة النبي بالشعراء في عصره. وقد التزمنا النظر إلى النبوة والشعر في محضنهما الجاهلي-الإسلامي، أي زمن الدعوة المحمدية وقبلها، سعيا إلى محاولة فهم أسباب وسم النبي بالشاعر، وسعيا كذلك إلى الوقوف على الرد النبوي للتخلص من زمرة الشعراء التي حُسر فيها... وقد استفدنا في هذا الكتاب من مكتسبات المناهج الحديثة على تنوعها، مع التركيز على مقولات النظرية الشفاهية في تفهم الثقافات القديمة. وهذه الاستفادة ليست في تطبيق مقولات هذه المناهج على النصين القرآني والشعري فحسب، وإنما في نقد الأخبار التي أحاطت بالنبي والشعراء، وفي ترجيح بعضها ورد بعضها الآخر معولين على الممكّنين: العمراني والعقلي.

المؤلف

الكلمات المفتاحية: النبي، الشاعر، المشافهة، الكتابة،
التلقي، السلطة.